Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/orientalia_1946_15

COMMENTARII PERIODICI PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

# ORIENTALIA

VOLUMEN 15

NOVA SERIES

LIBRARY OF
United Theological Seminary
25
069
61,383

1 9 4 6

PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM
ROMA 2/4 PIAZZA PILOTTA 35

# INDEX GENERALIS VOLUMINIS 15

## Commentationes


PAG.

E. Beck: ʿArabbiyya, Sunna und ʿĀmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts . . . . 180-224

— Die Partikel *ʾiḏan* bei al-Farrāʾ und Sībawaih . . 432-438

E. Cerulli: La « Conquista persiana di Gerusalemme » ed altre fonti orientali cristiane di un episodio dell' « Orlando Furioso » . . . . . 439-481

A. Deimel: Zur Erklärung sumerischer Zeichen und Wörter. 28-31 . . . . . 95-104

E. S. Drower: A Phylactery for Rue . . . . 324-346

A. Goetze: Sequence of Two Short Syllables in Akkadian . . . . . 233-238

R. Köbert: Gedanken zum semitischen Wort- und Satzbau. 8-9 . . . . . 150-154

J. Lewy: Studies in Akkadian Grammar and Onomatology . . . . . 361-415

J. Markwart (†): Die Sogdiana des Ptolemaios 123-149, 286-323

S. Moscati: Nuovi studi storici sul califfato di al-Mahdī 155-179

A. Pohl – P. W. Skehan: Keilschriftbibliographie. 8 (1. X. 1944 — 1. X. 1945) . . . . . 105-122

N. Schneider: Der dub-sar als Verwaltungsbeamter im Reiche von Sumer und Akkad zur Zeit der 3. Dynastie von Ur . . . . . 64-88

— Die Wunschpartikel ḫa–, ḫé– und ḫu– in den Ur III-Texten . . . . . 89-94

— Die ensí – Siegel der Vertragsurkunden von Ur III 416-422

E. Douglas Van Buren: The Dragon in Ancient Mesopotamia (pl. I-VIII) . . . . . 1-45

W. von Soden: Zum akkadischen Wörterbuch. 1-5 . 423-431

M. Witzel: Die Klage über Ur (Schluss) . . . 46-63

— Ninchursag und Enki (Ein Dilmun-Mythus) . . 239-285

## Recensiones

PAG.

C. H. Gordon, The Loves and Wars of Baal and Anat (A. Pohl) . . . . . 225-226

I. Guidi, Raccolta di scritti. Vol. I. Oriente Cristiano I (S. Moscati) . . . . . 228

I. Mendelsohn, Catalogue of the Babylonian Tablets in the Libraries of Columbia University (N. Schneider) 347

T. Sabbagh, La métaphore dans le Coran (S. Moscati) 226-228

C.-G. von Brandenstein, Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten (H. G. Güterbock) 482-496

## Nuntii personarum et rerum

Halet Çambel : Archäologischer Bericht über Anatolien 348-357

A. Pohl : Archäologischer Bericht über Mesopotamien . 357-358

E. Douglas Van Buren : Excavations in Mesopotamia (Tell Hassuna, Tell Uqair, ʿAqar Qūf) (pl. IX-XVIII) 497-503

A. Pohl : Personalnachrichten . . 229-232 ; 358-360 ; 504

† : Asín Palacios, M. 229 — Christensen, A. 229 — Crum, W. E. 229 — Delaporte, L. 229 — Frank, C. 358 — Grimme, H. 230 — Guidi, Michelangelo 359 — Houtsma, M. Th. 230 — Kraus, Paul 230 — Mahler, E. 230 — Müller, K. F. 230 — Müller, Valentin 230 — Munier, H. 230 — Olmstead, A. T. 231 — Rhodokanakis, N. 231 — Sarre, Fr. 232 — Scherman 5 — Streck, M. 504 — Ungnad, A. 359.

Alexandrien 504 — Baghdad 360 — Barcelona 360 — Brüssel 232 — Göttingen 232 — Jena 360 — Kairo 360 — Leipzig 232 — Mainz 504 — München 232 ; 360 — New York 359-360 — Trier 504 — Tübingen 232 — Wien 360 — Zürich 232.

Tabulae : E. Douglas Van Buren : The Dragon in Ancient Mesopotamia . . . . I-VIII

— Excavations in Mesopotamia . . . IX-XVIII

# The Dragon in Ancient Mesopotamia

E. Douglas Van Buren – Rome

Dragons are fantastic creatures, created by the art of many different peoples to incorporate a particular religious or magical conception. Consequently they differ from one region to another in outward appearance, in characteristics and in significance. But certain elements seem to recur among dragons of whatever clime or time, from the dragon of China to the 'loathly Worm' of Anglo-Saxon legend, from the dragon of ancient Mesopotamia to the elegant monster attacked by saintly knights as idealized by the painters of the Italian renaissance. They crawl like a serpent or walk on four short legs like a crocodile or lizard; although they are sometimes winged they do not fly; often they appear to vomit flames or spew forth venom, but that is due to an exaggerated or decorative treatment of the forked tongue. The various races of mankind conceived of the dragon under varying guises. To the beauty-loving Greeks abnormalities of nature were abhorrent; even such deviations from the normal as were tolerated, Gorgon, harpy, siren and, above all, Medusa, were transformed by art and imagination from repulsive beings into creatures of appealing, even if malign loveliness. The monster who guarded Andromeda was in reality a glorified sea-serpent. The only fantastic being resembling a dragon which was admitted by the Greeks was the hydra, and recent researches indicate that both the monster and its legend were taken over entirely, both as to concept and image, from the Sumerian cultural cycle (1).

For the Hebrews the dragon assumed the form of the subtle serpent. If it could cajole Eve with such facility that denizen of the Garden of Eden cannot have been entirely repellent in appearance although, according to the version of the story preserved in

(1) G. R. Levy, JHS. LIV (1934), pp. 40-53, fig. 1, pl. II, 1; Frankfort, *Cyl. Seals*, p. 122.

the Book of Genesis, it was the embodiment of evil. The usual explanation given of the dragon of ancient Mesopotamia is that from the beginning it symbolized the principle of evil (1). As such, this dragon, originally the vanquished opponent of the deity, later became his attribute (2). Consequently the 8th century Assyrian representations of a god attacking a fire-breathing demon must trace their descent from a prototype formulated more than two thousand years earlier which has not so far been discovered (3).

Because it sounds perfectly logical this theory has been repeated by one writer after another. But an examination of the material which does actually exist causes doubts to arise as to whether in the archaic period, whatever may have been the case in later ages, the history and significance of the dragon were precisely such as have been surmised. The material of the archaic period shows that, not only does the presumed prototype not exist, but there is no evidence of a dragon engaged in any action hostile to a divinity. When dragons are represented in conjunction with gods the former are always subservient to the latter, and docilely perform various humble tasks, serving as the seat upon which the deity sits, the steed which he rides or which is harnessed to his chariot or plough, the faithful follower who accompanies him to the contest.

The evolution of the dragon has been traced from a divinity pictured as half-man, half-animal, the so-called 'Snake-god', the lower part of whose human body ended in the long tail of a serpent. In the succeeding phase of evolution horned and crowned serpents rose above the shoulders of the deity; finally, the god became entirely human in form, but he was accompanied by a dragon relegated to the position of attribute (4). Certain facts, however, seem irreconcilable with this very attractive theory. The existing illustrations of the Snake-god all belong to the Akkadian period (5); thus they were not anterior to, but contemporary with representations of a god with serpents above his shoulders or accompanied by a dragon. The

(1) Renz, *Der orientalische Schlangendrache*, S. 51; Heuzey, *Les origines or. de l'art*, p. 236; Frankfort, *Cyl. Seals*, p. 176.

(2) Weber, *Altor. Siegelbilder* (AO. XVII/XVIII), SS. 84, 86; Frankfort, *Cyl. Seals*, pp. 121, 125.

(3) Weber, *Altor. Siegelbilder*, S. 84; Frankfort, *Cyl. Seals*, p. 121.

(4) Contenau, *La civilisation d'Assour et de Babylone*, p. 84.

(5) Frankfort, *Iraq* I (1934), pp. 3, 27; *Cyl. Seals*, p. 120, pl. XXI, *b*, *f*.

dragon, moreover, as an ideological entity, existed, quite independently of any god, in far earlier times.

Many years ago Heuzey devoted a brilliant and penetrating essay to the study of the dragon and its characteristics (1). Beginning with the dragon of Gudea's seal he pointed out how several of the more peculiar features of this strange creature were developed, modified, or discarded in later ages. It is, indeed, easy to perceive that artists of historic times followed a long-established tradition which ordained that a dragon was a fantastic being composed of many discordant elements which had been slowly transmuted into a whole which would not instantly strike the beholder as utterly incongruous. In course of time minor variations were incorporated which served mainly to distinguish the dragon of one god from that of another; but it is at once obvious that the dragons of later ages all derived from two main types, the leonine and the ophidian.

The scientifically observed stratification of several sites excavated in recent years has brought to light a wealth of archaic material undreamed of in Heuzey's day. The newly discovered information enables researches as to origins to be pushed back into remote antiquity. Perhaps the best method of investigating the subject of the dragon may be to divest our minds of any preconceived theories, and try to find out if a careful study of the available archaic material may permit us to penetrate a little further into the dim past, even if we cannot hope to discern clearly the primeval sources from which the dragon derived.

The choice of such antagonistic features and the urge to weld them into a more or less convincing whole must have been occasioned by the need to express pictorially a creature believed to be endowed with diametrically opposed qualities. For that reason the artist borrowed the most striking characteristics of those living animals which pre-eminently exemplified those qualities, the strength of the lion, the sinuosity and forked tongue of the serpent, the eagle's velocity of motion.

Excavations at Warka in the levels belonging to the archaic period Uruk IV brought to light seal impressions of a peculiar

(1) L. Heuzey, *Dragons sacrés de Babylone et leur prototype chaldéen:* RA. VI (1906), pp. 95 ff.; *Les origines or. de l'art*, pp. 331-44, figs. 1-7, pl. VI. See also: Heuzey, *Divinités montées sur un animal chimérique:* OOA., pp. 234-46; Deimel, *Die Schlange bei den Babyloniern:* Or. 14 (1924), S. 49.

'heraldic' type which enable us to determine the chronological position of the few seals of a similar character already known. In the glyptic art of that age natural animals are realistically treated, but the attempts to depict a dragon were hampered by the need to embody an abstract conception fraught with profound significance. The fantastic beings are placed antithetically in pairs; they have small feline bodies with thin, flexible tails sometimes finished off with a tuft. Every pair is linked by their preposterously elongated necks which interlace and both end in the head of a feline or of a serpent ([1]) (Fig. 1). The seal in the Louvre shows the lion-headed eagle hovering above the entwined necks and leonine heads of the two dragons, thus proving that the analogous myth of the lion-headed eagle was also taking shape. The only other example of the lion-headed eagle in the Uruk IV period is on a seal where it appears, again in profile, among normal animals ([2]); apparently it was not until later that the mythical creature was generally depicted in frontal aspect poised above or grasping two antithetically placed animals.

These elementary dragons, formed in an attempt to combine incompatible leonine and ophidian characteristics, manifest no traces of ferocity. On the contrary, the fact that their long necks, crossing and re-crossing one another, bear so close a resemblance to the still more ancient conventional motive of the entwined serpents suggests that the earliest beliefs concerning dragons were in spiritual contact with those relating to entwined serpents ([3]). Snakes are introduced into scenes in which dragons figure; apparently in that epoch dragons, snakes and entwined serpents were all symbolic of benign influences.

The image of the dragon was not iconographically fixed in the archaic period Uruk IV. The next endeavours to incorporate all the presumed characteristics can be seen in seal impressions on proto-Elamite tablets found at Susa, and are striking in their ineptitude. It is evident that these specimens are products of another cycle of culture, one strongly influenced by the traditions of Central Asia, so that the images created differ essentially in spiritual concept and

([1]) Schott, UVB. V (1934), Taf. 26, c, d; CCO., A 41, pl. 64, fig. 9; *Cat. Morgan Coll.*, pl. XX, No. 137.

([2]) BM. 13875, AfO. X (1935-36), S. 238-9, fig. 4; Moortgat, *Frühe Bildkunst in Sumer*, S. 83.

([3]) Van Buren, *Entwined Serpents:* AfO. X (1935-36), SS. 54, 65.

in forcible presentation from those of the time of Uruk IV discovered at Uruk itself. These seal impressions represent a quadruped having a proportionately small head consisting of an immense round eye and a curved beak attached without any neck to a body which has the forelegs and wings of a bird of prey, but the hindlegs and tail of a lion (1). They stand so stolidly on their four feet that it seems as if the inchoate limbs could never have been sufficiently co-ordinated to set in motion the inert mass.

A cylinder seal in the same tradition, but of unknown provenance, gives a more animated rendering of a composite creature (2) (Fig. 2). It was not a dragon, however, but the primitive sketch from which in succeeding ages the perfect picture of the griffin was evolved. To the head, feathered breast and legs of an eagle the hind quarters of a lion are added. The tail is raised rigidly above the creature's back, a detail typical of works of the earlier part of the Uruk III period (3). An inadequate pair of wings with long, separated feathers, rises inorganically from the middle of the back. With its powerful hooked beak the monster seizes the upturned muzzle of a limp and helpless stag.

It is unfortunate that a very archaic cylinder seal illustrating a scene of adoration is so badly rubbed as to make details indistinct. Between the worshipper who pours a libation and the open shrine in which the figure of a deity can be perceived, there are a crescent and a religious emblem in the shape of a conventionalized bird mounted on a rod supported on the back of what seems to be a crouching horned dragon. The creature appears to have a small serpentine (?) head, a long neck, a cylindrical body with four short legs and an upturned tail (4).

At Tell Asmar in a room which may have been a private chapel a curious alabaster group was discovered (5). Although it was found in a later stratum it seems to be a work of the Early Dynastic period. It is carved on both sides. The front view shows a god who, because he is covered with scales like the later representations

(1) CCO., S. 366-7, pl. 44, figs. 10, 11.

(2) Bruxelles, Mus. R. d'art et d'hist., No. O. 671.

(3) Moortgat, *Frühe Bildkunst in Sumer,* Taf. XXIII, XXIV, 2, XXIX, 1; Frankfort, ILN. No. 5142, Nov. 6, 1937, coloured pl. I, 2; No. 5143, Nov. 13, 1937, p. 840, fig. 1.

(4) CBS. 8974, Legrain, PBS. XIV, p. 188f., pl. XI, No. 156.

(5) Frankfort, OIC. No. 17, p. 50f., figs. 44-5; *Iraq* I (1934), p. 8, pl. I, *c.*

of mountain deities, is believed to be a Snake-god; on each side of him stand two worshippers in attitudes of reverence with hands folded. The rear reveals that the god is supposed to be seated on a dragon in front of whom a human figure squats in an ungainly attitude, while behind the creature, on a smaller scale, a man stands with folded hands. A snake writhes below the dragon. Owing to its four short legs the dragon resembles a gigantic lizard rather than a serpent, although it has the flattened head, round, lidless eye, and the scales of a snake. It appears perfectly innocuous and well-disposed, so much so, indeed, that the person crouching before it lifts one hand to caress it (Fig. 3).

A god seated on a stool placed on the back of a dragon of the same type is rather poorly engraved on a cylinder seal probably belonging to the end of the Early Dynastic period (1). It has been classed as a peripheral, confused rendering of the better known motive of a god voyaging in a boat with human prow accompanied by a lion and a plough. The provenance of the seal is unknown; it may be that the engraver was not an ill-informed barbarian, but an artist to whom the differences of material details between the two myths were of less importance than the uniformity of their spiritual content which was what he wished to convey.

A more lively and dramatic scene is that portraying a god who holds the triple lightning in each hand and stands on the back of a dragon. In front of him a nude (?) man seems to lay both hands on a triple-headed serpent; beyond them another man holds a net before a god bound hand and foot, and apparently guarded by other snakes all on the tips of their tails. The dragon has a triangular, flattened head, an indiscriminate body supported on four legs, and a thick, rippling, serpentine tail (2). A seal of mussel shell may be attributed to approximately the same epoch as the two seals previously mentioned. The design is now hard to decipher owing to the soft nature of the material and the coarse drill technique employed in the execution. Three dragons advance to left towards some sort of construction. They are all alike and have a small head, round eye, long, pliable neck, cylindrical body, four legs and a very long tail held stiffly erect. On the backs of the first and second

(1) Ménant, *Cat. cyl. or. à La Haye,* pl. IV, No. 18; Frankfort, *Cyl. Seals,* p. 234, pl. XXXIX, *g*.

(2) BM. 123279, BMQ. VIII (1933), p. 42, pl. IX, *c*.

dragons a divinity is standing, on the third a goddess (?) is seated on a stool (1).

In the Akkadian period there are more frequent examples of a divinity riding on a dragon. One of them, also of shell, is exceedingly instructive. In the middle of the picture a dragon stands facing to left. Its serpentine head, long neck and undulating body with upturned tail are supported by four short legs. On its back stands a god who holds a whip in one hand. In front of him a Snake-god seems to parley with a serpent which would be normal were it not poised almost vertically on the tip of its tail. Behind the dragon are two scorpions in the so-called ' courting ' attitude (2), and a tortoise (3) (Fig. 4). On another seal two divinities introduce a couple of worshippers to a god erect on the back of a dragon who issues from a sanctuary indicated by a gate-post. The dragon is of the ' lizard ' type, but has curving horns like those of a bull. Once more the scene ends with a serpent erect, but this time it has two heads (4) (Fig. 5).

Apparently there was a growing desire in the Akkadian period to stress more forcibly the inherent divinity of the dragon. Therefore it was endowed with the twisted lock of hair hanging down on each side against the cheek, the distinguishing mark of a divinity. Nevertheless, the straight, pointed horns of the *genus cerastes* were retained ; they rose above the low cap and were termed by Heuzey " aigrettes " (5). At the same time the ophidian characteristics were carefully rendered, the flat head, round eye composed of two concentric circles, mouth cleft far back, nose marked by a series of parallel lines to represent the scaly plates which cover it. The scales on the body were frequently indicated by hatching ; the forelegs like those of a lion and the hindlegs garnished with short, downy plumage like those of a bird of prey were sharply defined ; the tail, held erect, was undulating and sometimes ended in a scorpion's sting. The forked tongue was often delineated by two thin lines.

(1) VA. 10539, Moortgat, VARS., SS. 18, 97, Taf. 22, Nr. 147.

(2) J. H. Fabre, *Souvenirs entomologiques* (neuvième série), pp. 303, 305 ; Toscanne, *Sur la figuration et le symbole du scorpion :* RA. XIV (1917), pp. 187-203.

(3) Amsterdam, Allard Pierson Mus., Frankfort, JEOL. III (1935), p. 156, pl. XV, No. 8.

(4) VA. 3303, Moortgat, VARS., S. 102, Taf. 29, Nr. 211.

(5) Heuzey, RA. VI (1906), p. 95.

A good example of such a dragon bears on its back a god, presumably Ningizzida from the serpents rising above his shoulders, who stands frontally to receive a man with a kid in his arms who is led forward by a divinity. The seal is important because the inscription on it testifies that all votive offerings brought to the temple were stamped with " the seal of the lion–bird (u g – m u š e n) ", thus revealing the contemporary designation of a dragon of ophidian type (1) (Fig. 6). A few seals depict a worshipper before a god seated on a stool placed on the back of a ' lion–bird '. One shows a proudly pacing dragon, horned and crowned ; the god sits calmly on his stool holding a mace in each hand, while a third, bigger mace is planted in the ground just behind him (2) (Fig. 7). The horned and crowned dragon with scaly body is perfectly preserved on a seal recently excavated and on its long–known replica (3) (Fig. 8), but only traces of the god's figure remain. A tall basket in front of the dragon is filled with vegetable offerings, and recalls baskets of exactly the same kind pictured on monuments of the archaic period Uruk III, such as the alabaster vase from Uruk. The scene was completed by a divinity who carries a palm–branch and leads forward a man carrying a kid. The scheme may be an abbreviated version of a fuller composition akin to that displayed by VA. 3303, where also a big mace is prominent. The last detail, in addition to the two maces held by the god on the seal from Kish, and, further, the provenance of that seal, suggest that perhaps he should be identified as Ningirsu, the earlier form of Ninurta. It may also be he who, accompanied by his dragon, vanquishes a foe on another Akkadian seal (4). A more peaceful theme is that of a mortal preceded by divinities who approach a god by whose seat a dragon crouches (5). A badly mutilated seal found at Khafaje still preserves traces of a divinity whose seat rests upon two dragons lying back to back (6) (Fig. 9).

Among the many interesting and unusual discoveries made at Tell Asmar there is a seal which represents two divinities engaged

(1) BM. 122125, Van Buren, *Iraq* I (1934), p. 71, pl. IX, *b*.
(2) Ashmolean Mus. Kish 1931. 199, Van Buren, *Iraq* I (1934), pl. X, *c*.
(3) Tell Asmar 33. 104 ; HSM. No. 1195, Ward, SC., figs. 562, 1246.
(4) Delaporte, COBN., No. 67 ; Frankfort, *Iraq* I (1934), p. 22, pl. II, *c*; *Cyl. Seals,* pl. XXI, g.
(5) Legrain, PBS. XIV, p. 238, pl. XX, No. 318.
(6) Kh. VII. 250.

in driving a plough drawn by a dragon beside whom a lion, apparently unattached to the plough, is walking (1) (Fig. 10). The dragon has the long, flexible, legless body of a snake, but it is horned and crowned and the twisted lock of hair escapes from beneath the cap and hangs down below the creature's jaw. A bird and a serpent can be seen above the dragon. A different version of the subject is given by a seal impression found at Farah; the dragon is not present, for the plough is drawn by two lions; the bird and the scorpion are again visible in the background (2).

Before going further we must discuss the development of the dragon of leonine type. On the celebrated mace-head of Mesilim a lion-headed eagle in frontal aspect hovers above, but does not touch, the lions below who follow one another in an uninterrupted chain. This is the germ of the subject which was for long supposed to represent the heraldic blazon of the city of Lagaš, two antithetically placed animals grasped by a lion-headed eagle poised above them. A step in advance towards a more perfectly balanced composition is displayed by an alabaster cylinder seal where a lion-headed eagle, closely resembling the one on the mace-head, stretches out its long legs like jointed sticks to grasp with its talons a hind leg of each of the two winged lions who walk away to right and left from the centre (3). The creatures resemble a natural lion in every respect save that each of them is furnished with a pair of wings which, instead of being feathered like those of a bird, seem more like the diaphanous wings of a giant locust or grasshopper, as, indeed, they are described in an Early Babylonian text (4). The wings are always slightly raised, but there is no evidence that they served any practical purpose. On the alabaster seal the winged lions lower their heads in what became the traditional attitude, but their tongues do not protrude. The lower part of the field is filled with sundry detached animals walking to right. In the upper part, however, there is a tentative striving towards the continuous frieze of figures predominant in the Early Dynastic period; for that reason the tails of the two

(1) Frankfort, *Iraq* I (1934), p. 19, pl. III, *h*; *Cyl. Seals*, pl. XX, *a*, As. 31. 660.

(2) VAT. 8716, Heinrich, *Fara*, Taf. 58, h.

(3) Delaporte, CCO., A. 40, p. 99, pl. 64, fig. 3; Weber, *Altor. Siegelbilder*, S. 86.

(4) Radau, BE. XXIX, 1, No. 4, Rev. 3; Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib*, S. 94.

winged lions stretch rigidly backwards to touch the wings of the lion-headed eagle, so that they and the long legs of the mystic bird may link the figures into a chain. These details indicate that the seal is a work transitional between the time of Mesilim and the Early Dynastic period.

At Ur, among the finds from the uppermost level, SIS. 1, were two much damaged seal impressions. All that can be discerned of one are traces of a nude man and an animal which he perhaps carried, and the lower part of a small divine figure standing on or above a winged lion whose hind quarters only remain. The second impression reveals a Nude Hero, deer and lion, then two wrestlers below whom a winged lion walks to right ([1]).

Also from Ur comes a delightful lapis lazuli seal of the Early Dynastic period. In the two registers creatures, more mythical than natural, disport themselves in a landscape setting ([2]) (Fig. 11). In the upper register two man-headed bulls lie one on each side of a mountain crowned with foliage. A lion-headed eagle perches on the back of one of them, a small winged lion runs along the back of the other. The subjects engraved in the two registers of a shell plaque in the shape of an obtuse triangle found at Lagaš are both admirably adapted to fill the space ([3]). A lion-headed eagle dominated the upper register; in the lower one a winged lion with lowered head faces to left. The creature's raised wings and stiffly erected tail lead the eye upwards from the heavy mass of the body.

The advent of the Akkadian period marked the disappearance of the primitive type of winged lion. From a re-arrangement of the discordant details derived from the earlier sources a mythical being resulted, having the head, forlegs and body of a lion, but its wings and hindlegs were those of a bird of prey, and instead of a lion's tail it had a fan-shaped tail of feathers like a bird. Moreover, this dragon borrowed the forked tongue of the serpent. Usually it lowers its head and appears to eject flames or venom. But careful observation reveals that the 'flames' are really the two lines of the forked tongue exaggeratedly prolonged. A good example is a scene where two Nude Heroes contend, one with a wild bull, the other

([1]) Legrain, *Ur Excav.* III, pp. 45-6, pls. 30, 32, Nos. 529, 560.

([2]) Iraq Mus. 14314, Legrain, *Ur Excav.* II, p. 336, pl. 192, No. 12.

([3]) Heuzey, *Découvertes,* p. 272, fig. C; *Cat. des antiq. chald.,* pp. 400-3, fig. p. 401, No. 234.

with a lion; below the inscription is a winged lion in precisely the attitude described (1) (Fig. 12).

Two cylinder seals in the Louvre reproduce part of what must have originally been a large composition (2). The first is damaged and details are indistinct. Both seals depict two winged lions walking one behind the other, both bearing a divinity standing between the raised wings. The second seal shows that on the back of the second dragon stands a god holding an implement, perhaps a whip; on the first is a nude goddess who holds aloft in either hand a jagged line which has been explained as lightning, but is more likely the symbol of abundant rain. The subject is repeated more fully on another seal where the two divinities are preceded by what seems to be a lion-headed, winged (?) demon mounted on a third dragon (3). They advance towards a man carrying a kid who, with his female companion, contemplates the awe-inspiring procession with every mark of reverence, but none of perturbation. The lion-headed demon re-appears in the air between two divinities riding on dragons on a much rubbed seal. Here, however, the procession approaches a winged deity on a bigger scale who tramples upon a fallen foe and grips two others by the head (4). A seal first published by Layard gives what appears to be an infelicitous adaptation of the original composition (5). A god mounted on a dragon holds a whip and a mace. He moves towards another god who kneels on one knee to plunge a dagger between the shoulders of a bull. In the background a goddess stands with arms raised to invoke the revivifying rain which pours down around her in long rippling streams. Akin to this is what has been described as a fragment torn out of the complex of a narrative (6). A worshipper pours a libation before a god seated in a chariot drawn by a winged lion from whose open jaws protrudes a long, forked tongue; a nude goddess stands between

(1) BM., Ward, SC., fig. 135, *b*; Weber, *Altor. Siegelbilder,* Abb. 122; Banks, *Bismya,* p. 303.

(2) Delaporte, CCO., A. 153-4, pl. 72, figs. 8, 9.

(3) Wien, Kunsthist. Mus., Saal XIV, Nr. X. 76.

(4) VA. 611, Moortgat, VARS., SS. 24, 104, Taf. 31, Nr. 233.

(5) BM. 89089, Layard, *Niniveh and Babylon,* fig. p. 605; C. W. King, *Antique Gems* (London, 1860), p. 128, fig. 4; Jastrow, *Bildermappe,* Taf. 44, Nr. 144; Ward, SC., fig. 129; Frankfort, *Cyl. Seals,* p. 125, pl. XXII, *e.*

(6) Ward, SC., fig. 127; Frankfort, *Cyl. Seals,* pl. XXII, *a*; Moortgat, VARS., S. 25.

the dragon's wings and holds in each hand a bunch of three wavy lines symbolic of rain. An abbreviated version consists of the god in his chariot drawn by the winged lion ([1]).

There are two versions of quite a different composition which may, nevertheless, be related in meaning to the scenes previously mentioned. A god kneels on one knee and holds a curved implement above the head of an animal which may be a boar, or possibly a lion. Winged lions, four in one version, six in the other, press forward with snarling jaws, unmindful of the two men who stand, one behind, the other in the midst of them; in the fuller version a nude goddess replaces the second man ([2]) (Fig. 13).

If only we can interpret it aright, the earliest material available illustrative of the dragon affords at least presumptive evidence as to the significance of what was in reality a religious symbol. The earliest dragons existed independently of any god, and even later when one of them was grouped with a divinity it was on terms of perfect amity. Dragons of the time of Uruk IV were fantastic because their serpentine necks were twisted into the semblance of entwined serpents, a primeval symbol of the blessings of fertility resultant upon felicitous marriage ([3]). We may therefore presume that the dragon signified fertility in a slightly different sense. The dragon displayed reptilian characteristics and was often associated with snakes, but always in a benign aspect. In Mesopotamia several varieties of snakes infest the banks of rivers and lakes or their immediate vicinity ([4]). The sinuous convolutions of the serpent may well have reminded the primitive inhabitants of the region of running water, especially as the snakes were more prevalent when the weather was hot and water ardently desired; therefore these almost innocuous reptiles may have become the symbol of flowing streams.

([1]) VA. 242, Moortgat, VARS., SS. 25, 104, Taf. 33, Nr. 240; Weber, *Altor. Siegelbilder,* Abb. 298. Cf. Legrain, *Cat. Coll. Cugnin,* pl. I, 4.

([2]) Hermitage, Ward, SC., fig. 129*a*; IB. SA. 17, *Cyl. Seals of the Pontif. Biblical Inst.:* AnOr. 21 (1940), p. 7, pl. II, No. 14.

([3]) Van Buren, *Entwined Serpents:* AfO. X (1935-36), S. 53-65.

([4]) *A Survey of the Fauna of Iraq* (Bombay, 1924), G. A. Boulenger, pp. 25-6: "*Boidae*: very common along the Tigris within a mile or so of the river"; "*Colubridae*: Abundant wherever there is water... On warm days the shallow water edging the lake appears to be writhing with them"; "Handsome snakes ... found almost exclusively in the palm groves edging the rivers".

Beliefs derived from a sterner, more rugged country gave to the dragon a more forbidding aspect in Elam. The new trend of ideas had a profound repercussion upon the iconography of the dragon in Sumer and Akkad, particularly upon the leonine type.

The earliest dragons of ophidian type were more like lizards than snakes, and closely resembled the gigantic amphibian Monitors, such as the 'dragons of Komodo' ([1]). It is tempting to think that these 'lizard–dragons' may have been an imaginative rendering of the crocodile of India, known in Mesopotamia only by rumour and the representations of the monster on imported seals of Mohenjo–Daro type ([2]). The alabaster group from Tell Asmar associates the dragon with a snake. The dragon on the seal now at the Hague is more obviously connected with water, for it assumes the form of a boat. BM. 123279 reveals for the first time the relationship between the dragon and the Weather–god who is mounted on its back and holds the triple lightning in each hand. The whip, that other ancient attribute of the Weather–god ([3]), is held by him as he stands on the dragon on the seal in Amsterdam, and perhaps on VA. 3303. It may be that the two–headed serpent depicted on the latter seal had nothing to do with the hydra, but was a compressed image of entwined serpents. The plough above the dragon–boat hints at an association more clearly manifested in the scene showing the dragon harnessed to the plough, a scene which proclaims in mythical language that the Ploughman prepares the fields for harvest by turning up the furrows with a plough drawn by the living symbol of streams of quickening water. The heavenly Ploughman himself has been thought to be Šamaš ([4]), an identification which may be correct, even if in later times Šamaš does not seem to have had any connexion with dragons. It should not be forgotten that the plough was the symbol of Ningirsu ([5]), whose association with dragons was intimate. The flying bird usually portends a favourable omen, an

([1]) See *Encyclop. Brit.* (14th ed.), XIV, pp. 246-7.

([2]) Frankfort, *The Indus Civilization and the Near East,* p. 3, pl. I, *b*, *k*. Bölsche, *Drachen* (Stuttgart, 1929), S. 77, proposes to see in the 'Babylonian dragon' a reminiscence of the '*Riesen-Waren*' existing in primitive times even in the Tigris and Euphrates.

([3]) Furlani, *La frusta di Adad: Rendic. Lincei,* Ser. VI, Vol. VIII, pp. 20ff.; Frankfort, *Cyl. Seals,* p. 127, note 3.

([4]) Frankfort, *Iraq* I (1934), p. 19; *Cyl. Seals,* p. 108.

([5]) Scheil, *La charrue, symbole de Ningirsu:* RA. XXXIV (1937), p. 42.

omen here enhanced by the presence of a second fertility symbol, namely the scorpion, attribute of the goddess Išḫara who presided over the due fulfullment of the sacred marriage with its resultant benefits of increase and prosperity (1). It is worth noting that a divinity carrying a palm branch leads forward the worshipper to the divinity enthroned upon a dragon before whom stands a basket heaped with vegetable produce on the seal HSM. 1195.

In the Akkadian period, as already observed, many scenes in which the winged lion figures seem to have been designed to illustrate a narrative describing a mystic rain-making ceremony. As it has been admirably expressed: " No image could be more adequate than that where the god cracks his whip in the thundering chariot drawn by winged monsters spitting fire " (2). A goddess raises her arms to invoke showers or holds up the symbol of streaming rain. As frequently occurs in primitive rain-making rites she is naked in token of ritual purity. The ceremonial slaughter of the bull, a detail of which other copies are known (3), may be reminiscent of the bull of Inanna slain by Gilgameš, a beast emblematic of drought, for it was said of him that he drank the river dry, and where he pastured the earth was bare (4). It is possible that the lion-headed monster was a demon of sickness who might assail the worshipper if deprived of divine protection.

Thus the evidence seems to indicate that originally the dragon was not the vanquished opponent of the divinity; moreover, not every god had a dragon, but only those connected in some way with fertility. Foremost among them was the Weather-god in his earlier aspect, whose personality and attributes Adad abrogated to himself; from Adad Tešub in turn borrowed many of his distinctive traits. Ningirsu's symbol was the plough (5). A hymn says of his successor Ninurta that he filled the streams with water, irrigated the fields so that " as plentiful as dust the garden's harvest and

(1) Van Buren, *The Scorpion in Mesopotamian Art and Religion:* AfO. XII (1937), S. 1-28, especially S. 16.

(2) Frankfort, *Cyl. Seals,* p. 124.

(3) Parrot, *Syria* XX (1939), pp. 18-19, pl. V, 3; Biblioteca Vaticana, Mus. Profano No. 6184, Van Buren, AJA. XLVI (1942). pp. 361-3, fig. 4. See de Porada, RA. XXXVI (1940), pp. 96-7.

(4) Schott, *Das Gilgamesch-Epos,* S. 90, ZZ. 15, 20.

(5) Scheil, *La charrue, symbole de Ningirsu:* RA. XXXIV (1937), p. 42.

fruit he has produced " (1). Enlil was succeeded by Marduk and Assur ; all three, in their rôles of divine bridegroom, were responsible for prolific harvests. Nabû was the god « who opens fountains and makes the longed-for fruits to grow » (2). It was not until Gudea's reign, when the cult of Ningizzida rose to prominence, that his dragon acquired wings and its iconography was established.

One of the best known works of Sumerian art is the vase of dark green steatite dedicated by Gudea to Ningizzida. On the exterior, carved in high relief, are entwined serpents between gate-posts held by two winged dragons standing erect (3) (Fig. 14). Every detail of the dragons is meticulously reproduced, and their bodies and tails are pitted with depressions originally filled in with incrustations to suggest the markings on the skin. The vase is finished off with a moulded rim which at one point makes a short lip. The carving is skilfully contrived so that the serpents appear to lick with their forked tongues the liquid overflow from the vase. The whole composition is symbolic. Ningizzida's dragons, emblems of showers and streams of water, hold apart the door-posts of the shrine to disclose the entwined serpents emblematic of a mystic rite. Probably they lapped the contents of the vase in token that the offering was acceptable to the deity.

On the seal of Gudea the winged dragon with protruding forked tongue walks behind a supplicating goddess who follows a man (Gudea ?) led forward by Ningizzida towards the god Enki seated upon vases flowing with streams of water which pour down from the vases crowned with verdure held by the god one in either hand (4) (Fig. 15). Obviously a fertility rite is being performed ; in it Enki, Ningizzida and his dragon all play their parts. The heads of the horned and crowned serpents which rise above Ningizzida's shoulders are replicas of the head of his dragon, just as they are on the Stele of Gudea from Lagaš (5), and on a few cylinder seals where dragons' heads rise above the god's shoulders or from his skirts (6).

(1) Radau, BE. XXIX, 1, No. 2 : 28-9 ; Witzel, *Keilinschr. Studien,* Heft 2, S. 5.

(2) Pinckert, *Hymn. u. Gebete an Nebo,* Nr. 4 ; Deimel, *Pantheon,* S. 185, Nr. 2246.

(3) Heuzey, *Découvertes,* pp. 234-6, pl. 44, fig. 2, *a-c* ; *Cat. des antiq. chald.,* pp. 280-5, No 125.

(4) Delaporte, CCO., T. 108, pl. 10, figs. 8, 10.

(5) VA. 2909, E. Meyer, *Sumerier und Semiten,* SS. 43, 49-50, Taf. VII.

(6) Frankfort, *Cyl. Seals,* p. 120, text-fig. 35, pl. XXV, *e* ; Van Buren, *Iraq* I (1934), p. 72, text-fig. 1, pls. IX, *b*, *c*, X, *a*, *b*, *e*.

Tablet XIV of the ḪAR.RA = *ḫubullu* series lists among snakes muš-maḫ (Z. 3), muš-ušumgal (ZZ. 5-6), and muš-ḫul (*ḫulmittum*) (ZZ. 21-2) (1). The Commentary on the ḪAR.GUD series (Beil. 2) A, 44, explains muš-ḫul (*ḫulmittu*) as *mušḫuššu*. A hymn describing the various weapons of Ninurta compares one with the muš-maḫ, another with the muš-ḫuš, and a third with the ušumgal (2). An omen text refers to a *mušḫuššu* in a temple (3), another explains the meaning of the appearances of the *ḫulmittu* according to the month in which it is seen, and also lists the *mušḫuššu* (4). The muš-ḫuš and the muš-šà-tùr (*bašmu*) were grouped together in the train of Marduk by Agum-Kakrime (5). Muš-ḫuš and *bašmu* are associated elsewhere, and already in the Early Babylonian period they were represented by two distinct clusters of stars (6). The muš-ḫuš is vividly described as No. 8 of the Description of Images of Serpents: " Image of the serpent: many-coloured are its eyes, it has a yellow face, four feet; a black... it has. This serpent is called muš-ḫul " (7). The description proves that it was no ordinary snake, for it had four feet, and the expression ' many-coloured ' was synonymous with ' speckled ', ' spotted ', that being one of the five magic colours which always marked the transference from the world of reality to that of mystic fantasy (8).

The muš-ušum is enumerated in the earliest list of snakes (9). In the Gilgameš Epic the muš-šà-tùr and the muš-ušumgal appear as distinct species, just as the Epic of Creation distinguishes

(1) Landsberger, *Fauna des alten Mesopotamien*, S. 2.

(2) K. 38, Obv. 27, Rev. 13, 15; II R. 19: 13; Hrozný, *Sumer.-babyl. Mythen von dem Gotte Ninrag:* MVAG. VIII, 5 (1903), S. 170-2; Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib: Keilinschriftliche Studien*, Heft 2, S. 73, Anm. 1, SS. 83, 86 zu Z. 13.

(3) KAR. 384, Rs. 11.

(4) K. 1908: 3, 29.

(5) V R. 33, III: 13, IV: 5.

(6) CT. XXII, 48, Obv. 5; Schileico, *Isvestija Rossijskoj Akad.*, Vol. III (1924), p. 147, pl. VIII; Landsberger, *Fauna*, S. 55.

(7) Bezold, *Cat.* IV, No. 1775: 13; Landsberger, *Fauna*, S. 53.

(8) ḪAR. RA = *ḫubullu* XIV: 89-93, 176-80, 354-8, 365-9; KAR. VIII, Nr. 298, Rs. 17-22; Gadd, RA. XIX (1922), pp. 158-9; Falkenstein, ZA. N. F. X (XLIV) (1938), S. 3-4, W. 16743a, Z. 1; Van Buren, Or. NS. 13 (1944), p. 60, note 11.

(9) Deimel, *Schultexte aus Fara*, S. 8, IV: 13ff.; Chiera, SLT. No. 51, III: 8.

between *ušumgallu* and *bašmu* (1). A hymn to Ninurta speaks of the god armed for heroic deeds and continues: "the ušumgal with lion's paws, a giant cricket with wings outspread" (2), a not inapposite image of a dragon. The sequence of ideas in the text seems to imply that the dragon was all ready to accompany the god to the fray, as the Akkadian cylinder seal BN. No. 67 depicts. The Epic of Creation, indeed, speaks of *mušmaḫḫê, ušumgallu, muš-ruššu, bašmu* and *ilLaḫamu* as all being of the brood of Tiâmat; perhaps it was part of the horror of the drama that they were originally beneficent beings who by enchantments had been changed into evil monsters, for "with poison instead of blood she (Tiâmat) had filled their bodies". A Drehem text has been thought to describe the attack of the *ušumgallu* upon a man, after he had put to flight the Anunnaki; but the difficulties in deciphering this obscure text are great, and cause doubts to arise as to the correctness of the interpretation, especially if comparison is made with a similar text cited by Professor Langdon (3).

Muš-ḫuš, ušum (or ušumgal) and muš-maḫ were all known to Gudea, the first and second as awe-inspiring but benign beings, the third as of a more dread nature. His inscriptions lay particular emphasis upon the long, forked tongue of the muš-ḫuš which must have been a dragon of ophidian type. The fastening of the temple door and the god's quiver were adorned with figures of the muš-ḫuš with its tongue hanging out (4). Ningirsu commanded that the é-ḫuš should be built "like unto a muš-ḫuš in an awesome place" (5). The ušum and ušumgal are spoken of in connexion with a lion (6), and must refer to a dragon of leonine type. The foundations of Ningirsu's temple were like the dragon of the deep (ušum-abzu) (7). This was not the only occasion on which the

(1) Langdon, JRAS. 1932, p. 927, ll. 13-14; *Enuma eliš*, Tab. I: 133-40; Landsberger, *Fauna*, S. 57.

(2) Radau, BE. XXIX, I, No. 4: 3; Witzel, *Keilinschr. Studien*, Heft 2, S. 94.

(3) de Genouillac, *La Trouvaille de Drehem*, No. 1; Langdon, *Babyloniaca* VI (1912), pp. 106-8, Obv. 1-6.

(4) Cyl. A, XXVI: 24-5; Cyl. B, XIV: 6. Fastenings of a door in the shape of a *ušumgallu* are described in PBS. IX, p. 20, 2.

(5) Cyl. A, X: 19.

(6) Cyl. A, XXIV: 19; Cyl. B, IV: 20.

(7) Cyl. A, XXI: 27, XXIV: 19.

foundations of a temple were likened to a dragon. Those of the temple of Ninḫursag at Keš were "like a great dragon with terror laden", and a similar comparison is made with the foundations of Ninazu's temple at Eshnunna (1).

In the lordly gate-way Gudea caused "a good dragon to dwell" (2). No hint as to the dimensions of this dragon is vouchsafed; as it was not placed at or beside, but *in* the gate-way it must have been a foundation deposit buried beneath the threshold to protect the building. As the inaugural ceremonies performed in the temple consisted of a solemn celebration of the sacred marriage, the supreme fertility rite, the figure of the dragon would have been an especially appropriate foundation deposit. Many of the expressions applied to the u š u m g a l plainly allude to the original significance of the dragon. Gudea says that the city, preparing itself for the festival, "was like the kine, the cattle of the plain, which crouch down together, or like the lion, the u š u m g a l of the plain, who lays himself down" (3); to associate the dragon who symbolizes running streams with the peaceful kine who benefitted by the moisture seems an apposite metaphor. Ningirsu's lyre was named u š u m – g a l – k a l a m – m a (4), because it was supposed to be in the shape of a dragon, or because the liquid notes of the strings recalled tinkling rivulets and the soft murmur of fructifying showers. It is, perhaps, worth noting that in the Description of the Images of Serpents a description of harps in bird-form immediately preceded the description of serpents (5). One of Gudea's date formulae commemorates: "the year when Gudea dug the canal called $^{d}$N i n – g í r – s u – u š u m – g a l, and made the lyre called u š u m – g a l – k a l a m – m a" (6). No name could be more appropriate for a canal than that of 'Ningirsu's Dragon'.

The m u š – m a ḫ, on the contrary, was "the creature of the mountains" (7). What the *mušmaḫḫu* was supposed to look like may be gathered from a partly preserved text of a later period: "Image of the serpent: its breast is of UD.AŠ-stone, its nose of red

(1) Zimmern, *Ein Zyklus altsum. Lieder:* ZA. XXXIX (1930), S. 252, Nr. 7, Z. 2, S. 268, Nr. 30.
(2) Cyl. A, XXVI: 1-2.
(3) Cyl. B, IV: 17-21.
(4) Cyl. A, VI: 24, VII: 24; Cyl. B, X: 14, XV: 20-2, XVII: 22.
(5) Landsberger, *Fauna,* S. 52.
(6) VAB. I, S. 227, c.
(7) Gudea, Cyl. A, XXII: 1.

stone, its eyes of *singarru*–stone, its countenance of lapis lazuli and gold; on a high... it stands. This serpent is called *mušmaḫḫu,* serpent of the god..." (1). Gudea says that the šár–ùr, "the storm–weapon of the King (Ningirsu)", was "like a muš–maḫ, like the water of the clouds out of the mountains of cedar" (2). The muš–maḫ was evidently to be feared. It was likened to storm clouds, and in Gudea's inscription, as in the hymn to Ninurta, it is compared to a peculiarly destructive weapon. The hymn, indeed, compares the god's seven–headed weapon to "the muš–maḫ (*mušmaḫḫu*) with seven heads who brings death" (3). The same hymn makes a second metaphorical allusion to the muš–maḫ, for it compares another weapon to the "fish with seven outlets" (4). The reference to the monster's seven heads justifies the identification of the muš–maḫ as a hydra.

In art the hydra is pictured only a few times, and disappears after the Akkadian period. A mutilated seal impression from Farah shows a lion and two gazelles, while close to them is a creature, now bodiless, with four undulating necks covered with over–lapping scales or plates, each neck ending in a head not unlike that of a lion (5). The triple–headed serpent on the seal, BM. 123279 (6), may be an immature hydra; it is uncertain whether the action of the man who touches it is friendly or hostile. A true seven–headed hydra coils round the top of an Early Dynastic carved mace–head, now in Copenhagen (7), and a copper mace–head may have repeated the same motive (8). Among buildings near the temple of Abu at Tell Asmar a seal impression was discovered in an Early Dynastic layer of plano–convex bricks. Two registers are filled with rows of scorpions, the third with a coiled serpent attacked by a small figure

(1) *Description of the Images of Serpents,* Z. 11, Bezold, *Cat.* IV, No. 1775; Landsberger, *Fauna,* S. 53.

(2) Cyl. A, XV: 23-7.

(3) K. 38, Rev. 13-14; Hrozný, MVAG. VIII, 5 (1903), S. 170; Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib,* S. 83.

(4) K. 38, Obv. 31.

(5) VAT. 5279, Heinrich, *Fara,* S. 120, Taf. 60, b.

(6) BMQ. VIII (1933), p. 42, pl. IX, *c.*

(7) Frankfort, *Early Dynastic Sculptured Mace-heads:* AnOr. 12 (1935), p. 105, figs. 1-4.

(8) BM. 113906, *Guide to the Babyl. and Assyr. Antiquities* (3rd ed. 1922), p. 92.

who has already severed two of the creature's seven heads (1) (Fig. 16). The animal on the left is described as a dragon, but its horns and tail are more like those of a bull. A cylinder seal found in the Sargonid levels of the same temple pictures a dramatic episode. "Two gods attack a hydra, four of whose heads are already limp in death, while three are still raised to strike in defence" (2); from its back long, lambent flames arise (Fig. 17).

The interesting theory that this narrative episode records the original genesis of the myth of Herakles and the Hydra has been advanced (3), and merits careful attention. The writer, drawing upon the Herakles legend, explains (p. 49) that "the Sumerian impression suggests an earlier tale of poisonous swamps drained by the vigorous Highland immigrants beyond the receding waters of the Persian Gulf". This seems to contradict the further suggestion that the original form of the legend may be embodied in the tale in the Rig-Veda of Indra's fight with the seven-headed serpent who sought to drink up the waters of life (4). It seems inconsistent also with the preceding statement: "the serpent is the *alter ego* of Herakles, as of the god of Eshnunna in his chthonic aspect (Ningizzida)". Moreover, it is disconcerting to perceive that the opponent of the hydra is not Gilgameš, but an unknown hero. If the Early Babylonian hymns to Ninurta preserve an ancient tradition the protagonist might be identified as that divinity, or rather, as his precursor Ningirsu.

The references in the texts to the muš-maḫ embolden us to offer another solution of the problem. The hydra should be regarded as the Fallen Angel among dragons. The hydra had fallen from grace, for in it all the beneficent qualities of the dragon, which it resembled in every respect save for the multiplicity of its heads (5), were deflected to evil purposes. Instead of bringing fertilizing showers and streams, the muš-maḫ signified storm-clouds and tempest, overwhelming rivers and floods, thus "bringing death".

(1) Frankfort, OIC. No. 17, pp. 53-4, fig. 50; *Cyl. Seals*, p. 71, text-fig. 27.

(2) As. 32. 738, Frankfort, OIC. No. 17, p. 49, fig. 43; *Iraq* I (1934), p. 8, pl. I, *a*.

(3) G. R. Levy, *The Oriental Origin of Herakles:* JHS. LIV (1934), pp. 40-53, text-fig. 1, p. II, 1.

(4) *Rig-Veda* VIII: 66.

(5) Frankfort, OIC. No. 17, p. 49; *Cyl. Seals*, p. 122.

A partly obliterated seal impression on a receipt for grain dated in the 30th year of Šulgi shows a divine patroness before a seated goddess; between them is the head of what has been taken for a dragon (1); comparison with another tablet of the Amherst Collection suggests that it was more likely the head of a bird or part of a cult vessel (2).

The many peculiar details observable in the seal dedicated to Ningizzida for the life of Šulgi by Ninkalla, shepherd of fat sheep (3) (Fig. 18), have caused it to be stigmatized as bad, decadent work (4), and might almost arouse doubts as to its authenticity. Two serpents rise above the shoulders of the god who is bare–headed, and sits on the back of an unwinged dragon standing on a daïs. He raises his right hand to greet a man with a long rod who leads forward a companion. Thus the god, who presumably represents Ningizzida, is bareheaded, the dragon is wingless, and it is unique in Neo-Sumerian glyptic art to find an 'Introduction' motive in which one mortal conducts another to the deity; normally the patron divinity leads forward the petitioner or stands behind him in an attitude of supplication. The theme of Ninkalla's seal and that of the second seal of Ur–Enlil are very similar. The latter shows a goddess drawing forward a suppliant towards a bare–headed figure seated on a goat; in the air between the man and the goddess is a lion–headed eagle with spread wings (5). Here the absence of the divine head–dress is logical, for it is a god–king who receives homage. A seal impression of the time of Šulgi offers a third example of such a scheme. A man with shaven head is escorted by a goddess into the presence of a bearded god seated upon a bull. In the air in front of him is a lion–headed eagle with wings outspread. A leonine winged dragon with feather tail walks to left below the inscription which states that it was the seal of Lu–Dumuzi, son of Mani, qašudu of Gudea (6). The association of bull and leonine dragon in the service of a god suggests that it was the Weather–

(1) Pinches, *Amherst Tablets:* Pt. I, fig. p. 40; Hommel, *Die Schwurgöttin Esch-Ghana,* S. 60.

(2) Pinches, *Amherst Tablets:* Pt. I, fig. p. 114.

(3) Delaporte, CCO., T. 111, p. 13, pl. 5, fig. 8; VAS. I, S. 196, f.

(4) Unger, *Götterbild:* RLV. IV, 2, S. 423.

(5) Delaporte, *Rev. Archéol.* XIV, 2 (1909), p. 250-1, pl. XIII, figs. 1, 2.

(6) de Genouillac, ITT. II, pl. IV, No. 10018; III, pl. IV, No. 4790; Scheil, *Rec. de Trav.* XVIII (1896), p. 71, BM. 89020.

god who was being worshipped. The divergencies from the traditional scheme to be found in Ninkalla's seal may possibly intimate that this "bad" seal illustrates the rare practice according to which Ningizzida acted as substitute in the rite of the sacred marriage for the higher god Ningirsu (1). The king, who could himself substitute for Ningizzida, introduces his own protégé.

A seal bearing the name of Ibi–Sin is unusual in treatment. Upon a low daïs a god–king sits on a stool covered with flounces. He wears a head–band and holds up in his right hand a flask–like vase. A god, who grasps the hand of a worshipper, sets one foot upon a crouching winged lion–dragon (2).

Several seal impressions on clay tablets, some of them dated in the reign of Šulgi, depict a bull–man contending with a monster who stands erect and closely resembles a dragon of leonine type, for it has the head, body and forepaws of a lion, but its wings, feather–tail and hindlegs are those of a bird of prey (3). At this period the gradual interpenetration of foreign ideas probably mainly Amorite, into Sumer and Akkad introduced a fresh range of religious doctrines, apparently of a harsher and more awe–inspiring nature than those hitherto prevailing. To portray these new aspects the images already existing were arbitrarily distorted from their original significance. This iconographical deviation befell the dragon of leonine type. The winged lion walking sedately with lowered head, sometimes bearing a divinity on its back, was still used to symbolize a dragon. It was not until the Late Assyrian period that it was pictured in violent action, hurling itself with impetuous velocity against the enemy of the god. But in the Neo–Sumerian age the winged lion, raised upright on its bird's legs was apparently fused with the Akkadian image of the lion–headed, winged demon (4). The monster resulting from the amalgamation was composed of elements selected from both sources. The leonine head was retained, but was embellished with a horn; all that was left of the human nature was the faculty to walk erect, for even the hands became

(1) Van Buren, *The Sacred Marriage:* Or. NS. 13 (1944), p. 43.

(2) Scheil, RA. XXIII (1926), fig. p. 35.

(3) Legrain, PBS. XIV, p. 227, pls. XVII, No. 271, XVIII, No. 277; Delaporte, CCO., T. 51, T. 73-4, pl. 8, figs. 10, 12, *a*, *b*, 13; Ward, SC., figs. 187, *b*, 563.

(4) VA. 611, Moortgat, VARS., Taf. 31, Nr. 233; Wien, Kunsthist. Mus., Saal XIV, Nr. X. 76; BM. 89367.

lion's paws; the eagle's legs and feather-tail were derived from the u š u m g a l. This rampant monster, the demonic bearer of malaria and fever (1), and, consequently, the opponent of the gods, cannot accurately be termed a dragon. The famous wall-relief from the palace of Assurnaṣirpal at Kaleḫ (2) suggests that the Neo-Sumerian monster and the earlier Akkadian demon were in reality the *labbu*.

Tablet XIV of the ḪAR.RA = *ḫubullu* series renders the Akkadian equivalents for the Sumerian UR, UG (lion) as *lab-bu* and *ni-e-šú* (ZZ. 62-3, 124-5). It has been said that the co-relation of *nêšu* and *lâbu* (*labbu*) goes back to very ancient times, and that originally *nêšu* signified a male lion, *labbu* the lionness; in later times *nêšu* was in general the prosaic expression, *labbu* the poetic form (3). The difference, however, may have been more subtle. The name for an ordinary lion may well have been *nêšu*, but *labbu* denoted a lion-demon. The text does not deal exclusively with natural fauna; magical creatures are also included, such as those of the five magic colours, white, black, red, many-coloured (speckled) and yellow, the 'great lion-demon' the 'monstrous pig', and the m i r - ḫ u l (*ḫulmittum, ḫulmaḫḫu*), the 'dread girdle', a dragon-like creature of reptilian type (4). The information concerning the *labbu* given by the later hymns to Ninurta is vague and meagre. They relate that the monster, whose abode was in the mountains, was of immense strength (5). So powerful was it that the god protested vehemently when he was commanded to go forth and slay the *labbu*, pleading that he knew nought of the demon's methods of fighting. Indeed, he was able to overcome it only by holding up before his face a potent amulet, which he finally cast at the monster (6). On the other hand, the *labbu* was said to be the creation of Enlil, or the "spawn of the River" (7), and certain texts imply that the *labbu* was merely the

(1) Frankfort, *Cyl. Seals*, p. 174.

(2) BM., Nimrûd Gall. Nos. 28-9; Layard, *Mon.* II, pl. 5; Budge, *Assyr. Sculp.*, pl. XXXVII.

(3) Landsberger, *Fauna*, S. 76.

(4) ḪAR.RA = *ḫubullu*, Tab. XIV: 89-93, 121-2, 176-80, 180, c, d, 354-8, 365-9, 407-8.

(5) K. 133, Obv. 4; Series L u g a l - e, Tab. I: 21; K. 4829, Obv. 13; Hrozný, MVAG. VIII, 5 (1903), S. 115; Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib*, SS. 36, 78.

(6) Rm. 282, Obv. 17-24, Rev. 3-7; CT. XIII, 33f., Rev. 1-7; Ebeling in AOTAT², S. 139; Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib*, S. 88.

(7) K. 4829, Obv. 13; Rm. 282, Obv. 23.

agent sent to exact retribution from those who disobeyed or opposed the divine decrees. Scholars have sometimes spoken of the *labbu* as a female demon; but the wall-relief from Kaleḫ proves that the Assyrians differed from that opinion. Probably that was the distinction between the *labbu* and Tiâmat. When the theme was a contest between a god and a male demon it was the strife beteen Ninurta (or Tišpak) and the *labbu* which was pictured; when the god was represented striving with a female demon the subject was Marduk's fight with Tiâmat. Nevertheless, it is probable that in course of time the image created to portray the *labbu* often served to represent some other demon whose functions were almost identical.

The subservience of the demon to the deity was sometimes the theme in Early Babylonian glyptic art. The monster was represented guarding the divinity (1), or the worshippers (2), or holding the long shaft of a divine symbol (3). But frequently its harsher nature was exhibited; it contended with a bull-man (4), or with a monster like itself (5), or even confronted a divinity (6). Still more often the demon seizes with its cruel fangs the head of a man who sinks defenceless upon one knee (7). Sometimes an ibex or gazelle is assaulted by the demon on one side and a lion on the other (8).

(1) Legrain, PBS. XIV, p. 222, pl. XVII, No. 259; Brett. Coll. No. 53.

(2) Delaporte, CCO., A. 232, pl. 76, fig. 7, A. 282, pl. 77, fig. 24; Speleers, *Bull. Mus. R. d'art. et d'hist.* XI (1939), p. 105, fig. 22, No. O. 1592.

(3) Delaporte, CCO., A. 337, pl. 79, fig. 21, A. 459, pl. 83, fig., 29, A. 887, pl. 95, fig. 14; COBN., pl. IX, No. 84; Newell Coll. No. 163; BM. 89476; Ménant, *Cat. Coll. de Clercq* I, pl. XXVI, No. 276; Gordon, *Iraq* VI (1939), p. 13, pl. IV, No. 23.

(4) Newell Coll. No. 105; VA. 232, Moortgat, VARS., Taf. 52, Nr. 430.

(5) Ward, SC., fig. 454; Brett Coll. No. 84, Delaporte, CCO., S. 437, pl. 31, fig. 9; Furlani, *Rendic. Lincei,* Ser. VI, Vol. IV (1928), p. 131, No. 11.

(6) Delaporte, COBN., No. 150.

(7) Ménant, *Cat. Coll. de Clercq* I, pl. VII, No. 73; Delaporte, CCO., A. 355, pl. 80, fig. 11, A. 406, pl. 82, fig. 4, A. 454, 459, pl. 83, figs. 21, 29, A. 890, pl. 95, fig. 17; Legrain, PBS. XIV, pls. XVII, No. 272, XX, Nos. 324-5, XXII, Nos. 376, 378; Moortgat, VARS., Taf. 49, Nr. 391, Taf. 57, Nr. 467-8, 470, 473-5; Newell Coll. Nos. 161, 169; Frankfort, *Cyl. Seals,* pls. XXVII, *g*, XXIX, *e*, *m*; Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib,* Taf. III, Abb. 44.

(8) Ménant, *Cat. Coll. de Clercq* I, No. 179 *bis*; Delaporte, CCO., T. 229, pl. 6, fig. 23; Legrain, PBS. XIV, pl. XI, No. 153; Newell Coll. No. 161; Biblioteca Vaticana, Mus. Profano, No. 6186, AJA. XLVI (1942), p. 363, fig. 7; Frankfort, *Cyl. Seals,* pl. XXIX, *m*; IM. 6500; Gordon, *Iraq* VI (1939), pls. III, No. 10, IV, No. 24.

This motive, which rapidly became stereotyped, must have had a hidden meaning, for the victim is usually seated erect upon its haunches, often upon a conventional mountain, with head turned backwards over its shoulder in an unnatural attitude which it would be impossible for any ordinary ibex or gazelle to maintain or even to assume. Is it possible that the helpless animal was a scapegoat, a substitute for the human victim, and that consequently the portrayal of the incident had a talismanic value?

Early Babylonian glyptic art depicted gods with their own particular dragons, but the scale on which the figures were delineated was often too small for minute differences to be easily discernible. Clay reliefs, on the contrary, reproduce the figure of the dragon only, but they render accurately all the details which the seals frequently omit. A rectangular relief found at Ur gives a vivid picture of a dragon standing facing to left (1) (Fig. 19). The head is that of a serpent with nose barred by parallel lines and a round eye in a diamond-shaped setting. On the flattened head the horns roll up into spirals, while between them rise the two 'aigrettes' like elliptical tongues. There is no sign of the cap, and the twisted side-locks have been transformed into a single lock hanging down the back of the neck and turning up slightly at the end. The body is covered with scaly knobs, and a serrated crest runs down the chest from below the chin to the lion-forelegs which are fringed with shaggy fur, just as the hindlegs, which are those of a bird of prey, are fringed with downy feathers. The fan-shaped feather-tail sticks straight up. A dragon very similar, but winged, is believed to be that of Ninurta because it appears on a clay relief discovered in the temple of Ilbaba at Kish (2). A third variety closely resembles Ningizzida's dragon, for it is horned and crowned and has a serpentine tail, but it is without wings. It is well illustrated by two clay reliefs found in the excavations at Nippur and is therefore thought to be Enlil's dragon (3) (Fig. 20). The dragon stands facing to right. The low cap above the flattened snake's head is surmounted by 'aigrettes' and rests between a pair of curving horns. One

(1) BM. 103381, Woolley, JRAS. 1926, pp. 707, 711, note 35, pl. XIII, fig. 19; Van Buren, *Clay Figurines,* p. 187, fig. 239.

(2) Langdon, *Ausgrab. in Babylonien seit 1918:* AO XXVI (1928), S. 59.

(3) Legrain, *Terra-cottas from Nippur,* pl. XLII, No. 224; YBC. 10166. Van Buren, *Clay Figurines,* p. 188, No. 944.

twisted lock of hair follows the line of the jaw; its fellow has been transposed to hang down the back of the neck and roll up at the end into a spiral. The front legs are those of a lion, the hindlegs those of a bird of prey; the long, thin tail sticks straight up and ends in a scorpion's sting.

The seals show a god standing with one or both feet on a crouching dragon ([1]); or he sits on a stool with the dragon as his footstool ([2]) (Fig. 21). Once a divinity sits on a stool resting on two dragons lying back to back ([3]); the dragon below his feet is horned and crowned, but the 'aigrettes' on the head of the other dragon have developed into long, straight horns, and it has a feather-tail. This second dragon resembles the one later attributed to Marduk ([4]), who is consequently believed to be the god who, holding the rod and ring, is enthroned upon the back of this straight-horned dragon ([5]), or, seated on a stool, uses the creature as a footstool ([6]) (Fig. 22). At times he merely sets one foot on the dragon ([7]). Two seals picturing a god-king show the dragon standing 'in the air' on a separate ground-line ([8]). The second example is especially interesting because the peaceful *mušḫuššu* appears close to the ferocious *labbu* attacking a kneeling man. Three seals treat the subject of the dragon in an unusual manner. The first shows a presentation to a god-king; the supplicating goddess is followed by an ill-drawn dragon with the double lightning on its back, while behind is the ancient symbol of scorpions 'courting' ([9]). The second seal illustrates suppliants before a seated divinity behind whose stool lie two dragons crossed at the base of a great tripartite sceptre ([10]).

([1]) Morgan Coll., pl. XIV, No. 92; Delaporte, CCO., A. 408, pl. 82, fig. 5; Ischali No. 34. 119, Frankfort, *Cyl. Seals,* p. 169.

([2]) Carnegie, *Cat. Southesk Coll.* II, pl. V, Q *b* 18.

([3]) Williams, AJSL. XLIV (1927-28), pp. 232ff., No. 40; Frankfort, *Cyl. Seals,* p. 163, text-fig. 40.

([4]) Moortgat, VARS., S. 40; Legrain, PBS. XIV, p. 274; Frankfort, *Cyl. Seals,* pp. 163, 169.

([5]) HSM. No. 1204, Ward, SC., fig. 324.

([6]) Delaporte, COBN. No. 132; Frankfort, *Cyl. Seals,* pl. XXVIII, *m.*

([7]) VA. 4237, Moortgat, VARS., Taf. 50, Nr. 396: VA. 828, Prinz, AOS., S. 61, Taf. XI, 4; Legrain, PBS. XIV, pl. XXVI, No. 463.

([8]) Delaporte, CCO., A. 427, pl. 82, fig. 24; Frankfort, *Cyl. Seals,* pl. XXVII, *g*, Ischali 34.1.

([9]) Delaporte, CCO., D. 85, pl. 54, fig. 15 *b.*

([10]) VA. 220, Moortgat, VARS., SS. 37, 112, Taf. 40, Nr. 311.

On the third seal tripartite sceptre and dragon are again associated in a scene of presentation to a god–king (1). Here, however, the tripartite sceptre stands on the ground and the dragon walks towards it. The figure of a man, not unlike Hammurabi on his stele, is carved on a reduced scale and appears to stand on the dragon's back, but that is only because it is cut over a partly erased panel of inscription. It must have been this re–working which endowed the dragon with four bird–legs. The frequent inclusion of a dragon in scenes in which a god–king figures must have had some special significance, possibly an allusion to the fertility ceremony in which the god–king was the protagonist.

It is rare to find a dragon of leonine type included in a scene in which a god–king plays the principal part. Comment has been made upon the only example which can be cited: "The winged dragon has separated himself from the Weather–god Adad, and exists independently and with a new significance. Here he follows an anonymous god in the old manner" (2). The significance cannot have been entirely 'new' for this *ušumgallu* is a replica of the one below the inscription on the Akkadian seal (3). We know too little about the underlying meaning of the god–king to be quite sure that the dragon was really absolutely independent; it is more probable that it was introduced into the scene with special intent. A dragon associated with a god–king would be the particular dragon of the divinity for whom the god–king was acting as substitute, in this instance, apparently the Weather–god. In the Early Babylonian period, however, Adad, perhaps in his aspect as a Storm–god, often stood upon or was accompanied by a bull; but as the beneficent Weather–god he was intimately connected with the *ušumgallu*. Holding the triple lightning he can be seen seated on a dragon with protruding forked tongue (4) (Fig. 23), or standing with one or both feet on its back (5).

(1) von der Osten, *Cat. Brett Coll.*, p. 8, pl. VI, No. 47.

(2) Williams, AJSL. XLIV (1927-28), p. 232, No. 42; Frankfort, *Cyl. Seals*, p. 174, text-fig. 43.

(3) Ward, SC., fig. 135 *b*.

(4) BM. 89807, Frankfort, *Cyl. Seals*, p. 163, pl. XXVII, *i*; Weber, *Altor. Siegelbilder*, Abb. 299.

(5) Newell Coll. No. 220; Legrain, PBS. XIV, pl. XXV, No. 445; Wien, Kunsthist. Mus., Saal XIV, Nr. X. 73, Cullimore, *Or. Cyl.*, No. 132; Ward, SC., figs. 132, 464, 478, 843.

Two terra-cotta objects from Nippur have given rise to the supposition that the great local divinity Ninlil rode upon a dragon of this type. The first is the lower part of a clay relief showing a dragon of leonine type walking to right, and the two feet, one bare leg and one leg covered with drapery of a divinity standing on its back (1). There is nothing to indicate whether a god or goddess was represented. But at that period the only goddess who wore a robe opening in front to give free action to the advanced right leg was Ištar in her warlike aspect. Therefore it seems more probable that the relief, like the cylinder seals (2), portrayed Adad holding the lightning. The second object consisted of the fragmentary remains of a terra-cotta fountain, imagined as a big jar from which eight jets of water spouted (3). Hand-modelled figures were applied as decoration to the exterior of the fountain. A central group of two dragons supported the figure of the goddess who stood in frontal aspect. The work is in high relief, only the heads, shoulders and forelegs of the dragons being visible. From right and left six other dragons advance towards the middle. They have the head and forelegs of a lion, a scaly body and the feathered wings of an eagle. In this last detail they differ from the 'locust-winged' dragon of Adad, and seem to be derived from the Akkadian dragons of the rain-making ceremony (4). For here once more is the ancient association of a goddess of fertility and moisture-promising dragons, for the goddess stood on the u š u m g a l, and streams of water flowed from the open mouths of the dragons. For that reason it is hard to believe, in spite of the fact that the fountain was found at Nippur, that the goddess represented was Ninlil whom one would have expected to see mounted on a dragon similar to the m u š - ḫ u š of her consort Enlil. Poised above a u š u m g a l and distributing moisture, this goddess is akin to the Weather-god, and may be his consort Šala. One well-cut seal pictures this goddess standing on the back of a dragon with feather wings and tail who advances to-

(1) CBS. 4079, Legrain, *Terra-cottas from Nippur,* p. 28, pl. XL, No. 214; Van Buren, *Clay Figurines,* p. 91 f., fig. 127.

(2) Compare Legrain, PBS. XIV, pl. XXV, No. 445.

(3) CBS. 9447-8, Legrain, *Terra-cottas from Nippur,* p. 28 f., pl. XLI, Nos. 216-17; Hilprecht, *Explor. in Bible Lands,* p. 421.

(4) Wien, Kunsthist. Mus., Saal XIV, Nr. X. 76; VA. 611, Moortgat, VARS., Taf. 31, Nr. 233; Ward, SC., fig. 129*a*; IB. SA: 17, *Cyl. Seals of the Pontifical Biblical Inst.:* AnOr. 21 (1940), pl. II, No. 14.

wards a man who stands with hands folded in reverence, in no way daunted by the awe-inspiring spectacle (1).

Long known and reproduced in various hand-books of glyptic art the unusual representation on a seal now in the British Museum has been made the basis for a well-developed theory (2) (Fig. 24). Three goddesses, all wearing a horned cap and a flounced skirt, are depicted in the following order: the first goddess, in profile to right, raises both hands in supplication; the feet of the second are turned to right, but her body from the waist up and her face are drawn in frontal aspect, she raises one hand in salutation; the third is in profile to right and stands with folded hands. They all turn towards another goddess who stands fully frontally upon the backs of two winged lions lying back to back. Therefore it is argued: "Since she is mounted on two winged dragons, one must identify her as the goddess regularly associated with the Weather-god Adad on Akkadian seals, in all probability his spouse Šala". The goddess, however, holds up a great tripartite sceptre (3), and must therefore be intended for Ištar. The apparent contradictions can easily be explained, for technical details demonstrate clearly that the work is a forgery. If the inscription is compared with a list of cuneiform signs used at that period (4), it is at once obvious that the first sign is an inept copy of the sign No. 345 which appears scores of times on seals of the Neo-Sumerian and Early Babylonian periods. The second sign is palpably false; the sign dingir is lacking, and there is instead an unsuccessful attempt to reproduce the more complicated sign No. 457. The arms and chest of Ištar and the goddess nearest to her are bare, a quite unpermissible costume for a goddess. A goddess in the rôle of suppliant was never presented in frontal aspect; moreover, the lines of this goddess' dress are unbroken from top to bottom, instead of each flounce being separately engraved, and round her shoulders is a sort of cape with sleeves. The face of the last goddess in quite modern, and, instead of drapery falling back from her raised arms, horizontal lines extend purposelessly from one hand to the other. There is no other example

(1) Ward, SC., fig. 135*a*; Meissner, BuA. II, Abb. 14.

(2) BM. 89058; Ward, SC., fig. 135; Weber, *Altor. Siegelbilder,* Abb. 300; Frankfort, *Cyl. Seals,* pp. 170-1, pl. XXVIII, *j*.

(3) Bossert, *Babyloniaca* VI (1926), pp. 29-33.

(4) Schneider, *Die Keilschriftzeichen der Wirtschafturk. von Ur III: Keilschrift-Paläographie,* Heft 2 (1935), S. 40, 54.

of Ištar connected with a dragon at that period, but the forger evidently drew inspiration from a motive known from several replicas, that of Ištar standing in frontal aspect on the backs of two lions (1). The only change he made was to add wings to Ištar's lions to transform them into dragons.

A curious rectangular clay relief found at Ur represents a demon squatting in the attitude of Bês with hands on knees. Below him a dragon walks to left. It is horned and its forelegs are those of a lion, its hindlegs those of a bird of prey; its feather-tail sticks straight up (2).

The double theme on a cylinder seal, which should perhaps be attributed to the time between Ammiditana and Samsuditana, is coarsely joined by shallow grooves. On the left a god strives with a male demon resembling a *labbu*. On the right a worshipper with folded hands stands before a god who holds the lightning in one hand, brandishes a weapon in the other, and sets one foot on the back of a recumbent dragon (3).

'Cappadocian' gem-cutters frequently reproduced Babylonian subjects, but in such a highly individual manner that the well-known motives seem to be translated into another idiom. The Weather-god mounted on the *ušumgallu* is pictured holding the triple lightning and the end of the halter with which he guided the dragon (4). The same detail is observable on a contemporary seal found at Assur below the pavement of the later Sin-Šamaš temple (5). The 'Cappadocian' dragons do not seem to have wings as a rule, although a small, but quite distinct wing rises above the back of a dragon walking alone in a seal impression from Kültepe (6).

A partly preserved seal impression of the second half of the second millennium appears to reduce god and dragon to a decorative design. Two dragons sit like great cats opposite each other. They have long, pointed ears and the head, body and tail of a

(1) Lajard, *Mithra*, pl. XXXVII, 7; Speleers, *Cat. des Intailles*, p. 198, No. 574; Carnegie, *Cat. Southesk Coll.* II, pl. VI, Q *b* 36; YBC. 10.006, Van Buren, *Clay Figurines*, p. 93, No. 464, fig. 130.

(2) Van Buren, *Clay Figurines*, p. 214, No. 1041.

(3) Delaporte, CCO., A. 457, pl. 83, fig. 25. *Cf.* Ménant, *Cat. Coll. de Clercq* I, pl. XVIII, No. 156.

(4) Delaporte, CCO., A. 873, pl. 94, fig. 27; Ward, SC., fig. 465.

(5) VA. 7831, Moortgat, VARS., SS. 48, 131, Taf. 61, Nr. 516.

(6) VAT. 9227, Weber, *Altor. Siegelbilder*, Abb. 252.

lion. The feathers of their wings and even the double lines of their forked tongues have become a pleasing pattern. Much of the god's figure is obliterated, but he stood with his robe falling back from his right leg raised high to allow him to place his foot on the back of the dragon on the right, an awkward rendering of the habitual pose of the Weather–god (1) (Fig. 25). He seems to hold the halter of the dragon. If the composition were intact the interpretation would be easier.

Impressions of the magnificently composed seals of Erîba–Adad and Assuruballiṭ do not represent dragons (2) (Fig. 26). These superb creatures stand upright on their human feet, puffing out veritable flames from their open jaws, and are near akin to the *labbu*. Seal engravers of the 13th century revived the Neo–Sumerian motive of strife between the *labbu* and a Nude Hero (3), but now the contest has been dramatized, and these elegant figures appear to be enacting a mime before the eyes of the spectators. The seated monsters on a seal impression of the second millennium are griffins rather than dragons, for they have the head and wings of an eagle grafted on to the body of a lion (4). They may be compared with the eagle–headed beings seen on the impression of the seal of Rimêni, wife of Ninurta–tukulti–Assur (5), and vaguely recall the primitive attempt at Susa to create the image of a griffin.

A boundary stone of the time of Melišipak portrays a god who stands, majestically posed, holding a mace in one hand and a sickle–sword in the other; a dragon with straight horns, scaly neck and protruding tongue, lies beside him (6). The god has been identified as Adad because the symbol of the double lightning is placed immediately in front of the dragon. This dragon, however is quite different from the *ušumgallu* of the Weather–god; moreover, just above the lightning is the *marru* of Marduk. Both the figure of the god and that of the dragon are almost identical with Marduk as he is portrayed on the lapis lazuli cylinder dedicated to him by

(1) VAN. 477. Compare Delaporte, CCO., A. 943, pl. 97, fig. 16, and kindred seals.

(2) VAT. 8921 a, 9009, 9011, Weber, *Altor. Siegelbilder,* Abb. 56, 316a; Herzfeld, AMI. VIII (1937), S. 122f., Abb. 45.

(3) Ward, SC., fig. 571; Weber, *Altor. Siegelbilder,* Abb. 26, 35.

(4) VAT. 9398.

(5) Opitz, AfO. X (1935-36), S. 50, Abb. 5-6.

(6) King, BBS., p. 9, pl. XXI (BM. 90827).

king Marduk–zakir–šumi I (1), where, indeed, the god holds the rod and ring in token of dominion (2), and the dragon is carefully delineated. It has a scaly body, lion's forepaws, snake's head with forked tongue, barred nose and round eye. Two straight horns rise between two atrophied curved horns; there is one side–lock, but the other has been transformed into a crest down the back of the neck. The *kudurru* usually depicted Marduk's dragon lying beside a base supporting the *marru* (3), one example having the name of Marduk inscribed beside it (4). The *marru* could also be placed without intervening element on the dragon's back (5). The finest illustration of the dragon of Marduk is to be seen on the enamelled bricks which decorated the exterior of the walls of the Ištar Gate at Babylon (6). Dragons and bulls alternated in rows around the walls, moulded in relief on the bricks, then coloured and glazed so that they stood out in colourful array against the sombre walls. The comparatively narrow Sacred Way, along which the procession passed to reach the Gate–way at the time of the New Year Festival, was confined within walls which glowed like gorgeous hangings with patterns wrought in glazed bricks, and the approach was rendered more awe–inspiring by figures of lions, pacing solemnly one after another in long rows, on each side of the street. Thus the Sacred Way, patrolled by the lions of Ištar, led up to the Gate–way guarded by the *mušḫuššu* of the bridegroom Marduk, and the bull of Adad.

The dragon of Nabû bore so close a resemblance to that of Marduk that it is usually impossible to distinguish between them, the more so because the figures are often mere suggestive outlines,

(1) Weissbach, *Babyl. Misc.*, S. 16-17, Abb. 1, Taf. VI, Nr. 2; Meissner, BuA. II, S. 14, Abb. 5; Unger, *Babylon,* S. 209-10, Abb. 39

(2) Van Buren, *Symbols of the Gods:* AnOr. 23 (1945), pp. 155-8.

(3) King, BBS., pls. XLVIII (BM. 90840), LIII, LXIV, (BM. 90841), LXXVI (BM. 90835), LXXX and 15 (BM. 90833), LXXXIII, XC (BM. 90858), CIV, 2 (BM. 90836), 12 (BM. 104404), 16 (BM. 104405) 23 (BM. 104414), 24 (BM. 104415); MDP. I, pl. XVI; VII, p. 148, fig. 459, pl. XXVII, 2; VAS. I, Beiheft, Taf. 1 (VA 3031), Taf. 3/4 (VA. 2663), Taf. 5, b (VA. 209), Steinmetzer, *Babyl. Kudurru,* S. 85, Nr. 75 (VA. 3614); Hinke, *A New Boundary Stone,* pp. 33, 121, figs. 13, 147.

(4) MDP. VII, p. 147, fig. 457.

(5) King, BBS., pl. XLI (BM. 90850); RLV. IV, 2, Taf. 206, 2nd register.

(6) Koldewey, *Das wiedererstehende Babylon,* Abb. 31; Andrae, *Handb. der Archäol.* (hrg. von L. Otto), I, Taf. 175, *a*; *Alte Feststrassen im Nahen Osten,* S. 30-4.

details being omitted or worn away. It is shown lying beside a base on which the 'wedge' or 'stylus' of Nabû has been placed vertically or horizontally ([1]). Sometimes the dragon supports the wedge on its back ([2]). A good illustration of Nabû's dragon walking with the wedge on its back may be seen on a fragment of a bronze door-plaque found at Khorsabad ([3]).

The *kudurru* depict dragons beside less easily identifiable symbols, such as beside a base bearing a horned cap (of Enlil?) ([4]), or a base on which lies the cloak, folded and corded into a bundle ([5]), which was offered to the Lamaštu to induce her to embark upon her journey to the Underworld ([6]). One dragon guards a bundle of reeds (?) on a base ([7]); another lies beside a low base on which no symbol is visible ([8]).

There are few certain representations of the god Assur ([9]), and among those few the least controversial show the deity mounted on a dragon very like the *mušhuššu* of Marduk. Sanherib's rock carving at Bavian represented Assur standing on the back of a rather effete dragon, while opposite to him a goddess, apparently his consort, is supported on the back of a similar creature ([10]). Asarhaddon's stele from Sendschirli depicted a procession of deities headed by Assur mounted on two dragons ([11]). The rock carving at Maltaia offered an imposing spectacle of Assur carried forward on the backs of a lion and a *mušḫuššu,* and followed by other divinities, every one

([1]) King, BBS., pls. XLIV (BM. 90840), LXV (BM. 90841), LXXVI (BM. 90835), LXXX and 15 (BM. 90833), LXXXVI, XC (BM. 90858), CIV, 2 (BM. 90836), 14 (BM. 104407), 23 (BM. 104414), 24 (BM. 104415); MDP. I, pl. XVI; VAS. I, Beiheft, Taf. 1 (VA. 3031), Taf. 3/4 (VA. 2663), Taf. 5, a (VA. 211), Taf. 5, b (VA. 209); Woolley, AJ. V (1925), p. 284, pl. XXXIX, *a.*

([2]) King, BBS., pl. XLI (BM. 90850); MDP. VII, p. 145, fig. 456; RLV. IV, 2, Taf. 206.

([3]) Loud, *Khorsabad* II, pl. 50, No. 22.

([4]) OBI. I, Pt. 2, p. 65f., No. 149; Hinke, *A New Boundary Stone,* p. 238, No. 28; VAS. I, Beiheft, Taf. 5, a (VA. 211).

([5]) MDP. VII, pp. 142-4, fig. 455, pl. XXVI, p. 148, fig. 458, pl. XXVII, 1.

([6]) Van Buren, *Symbols of the Gods,* p. 11.

([7]) Steinmetzer, *Babyl. Kudurru,* S. 85, Nr. 75 (VA. 3614).

([8]) MDP. I, p. 168, fig. 379, p. 175, fig. 380; Steinmetzer, *Babyl. Kudurru,* S. 145f., Nr. 31-3.

([9]) Tallqvist, *Der assyr. Gott: Studia Orientalia* IV, 3 (1933), S. 109f.

([10]) Paterson, *Palace of Sennacherib,* pl. 104; Meissner, BuA. II, Taf. 14.

([11]) VAS. I, Beiheft, Taf. 7, a (VA. 2708); Frank, BuS., S.10, Abb. 4.

borne by his or her particular attribute ([1]). Details were rendered with care, and the straight, pointed horns, scaly body and long, serpentine tail of Assur's dragon are distinctly visible. The excavations at Assur brought to light a clay relief, thought to have been a sculptor's model for a stone carving on a larger scale. It is only partly preserved, but still shows the figure of a man in an attitude of prayer before Assur erect upon the back of his dragon, and followed by a lion which, apparently, supported a figure of Ištar ([2]) (Fig. 27); too little remains to be certain whether the goddess was standing or enthroned as she was in the procession at Maltaia, or on Asarhaddon's stele from Sendschirli.

Both these two last-named reliefs include the figure of a god who has no distinctive attributes, although at Maltaia, where the fore-part of his figure is now broken off, he probably held the rod and ring like his companions. In Asarhaddon's relief he occupies the third place, whereas at Maltaia he is fourth in order of succession. He has been identified as Sin, Nabû or Anu ([3]), or as Enlil ([4]). With this last identification the dragon on which he stands, a *mušḫuššu* with pointed horns and long, serpentine tail sticking straight up, is in perfect agreement.

The winged lion-dragon figures less frequently on the *kudurru*. A *kudurru* of the time of Nabû-šumi-iškun gives an unusual rendering of what were apparently three divine statues posed on high bases covered with imbrications to indicate mountains ([5]). Their stiff, ceremonial robes entirely conceal their anatomy. The first deity is Ištar with her lion beside her; the next is a goddess without attributes; the third is a bearded god with triangular star-points rising from his shoulders. He rests upon a bow, and a winged lion, horned and with protruding tongue, lies at his feet. In the *'Roten Haus'* at Assur a stone relief was discovered ([6]) (Fig. 28). It represents

([1]) Bachmann, *Felsreliefs in Assyrien,* Taf. 28; RLV. VIII, Taf. I; AfO. XIII (1940), S. 130, Abb. 3.

([2]) Andrae, *Das wiedererstandene Assur,* S. 159, Taf. 74, b.

([3]) Thureau-Dangin, RA. XXI (1924), p. 195f.; Bachmann, *Felsreliefs in Assyrien,* S. 23f.

([4]) Böhl, AfO. XIII (1940), S. 130.

([5]) VAS. I, Beiheft, Taf. I (VA. 3031); RLV. IV, 2, Taf. 202, b.

([6]) VA. 8750, Andrae, MDOG. Nr. 31 (1906), S. 24f.; *Das wiedererstandene Assur,* S. 50, Taf. 22, b; Meissner, AO. XV, S. 129, Abb. 224; RLV. VIII, Taf. 68, b.

a god who holds a mace in one hand and raises the other in salutation. The dragon upon which he stands is horned and has the head, body and forelegs of a lion, the hindlegs of a bird of prey, and a feather-tail; its great wings sweep backwards to afford a firm base upon which the deity can stand. Symbols are carved on the background of the relief, the winged disk, the crescent of Sin, the star of Ištar and the Seven Dots. On account of the provenance of the relief the god has been believed to be Assur (1). The type of dragon, however, is a hindrance to the acceptance of that identification, for Assur inherited or absorbed the attributes of Enlil and Marduk. The god has also been said to be Šamaš because "four points spring star-like immediately behind the figure" (2). Nevertheless, Late Assyrian cylinder seals reveal that, although various divinities, especially Ištar, might be embellished with these star-points, there is no certified portrait of Šamaš thus adorned, probably because it would have been incongruous for the Sun-god to be irradiated with star-rays; in archaic art he was decorated with darting flames to indicate sun-rays. There are, on the contrary, several examples of the star-points rising above the shoulders of a deity who can be identified by the bull on which he stands or the axe he holds as Adad (3). Thus all the evidence tends to enforce the conclusion that Adad was the deity represented on the relief and also on the *kudurru* of Nabû-šumi-iškun. The procession of gods carved on the rock-face at Maltaia included Adad holding the triple lightning and standing upon a bull and a winged lion (4); the two creatures accompanying him were evidently an allusion to his double nature as god of beneficent showers, and also of destructive storms and floods. On the lapis lazuli cylinder dedicated by Asarhaddon to Marduk, but inscribed: "Seal of the god Adad in the temple Esagila", Adad appears in action in spite of his stiff pose, for he

(1) Meissner, BuA. II, Taf. Abb. 13. *Cf.* Tallqvist, *Der assyr. Gott: Studia Orientalia* IV, 3 (1933), S. 109.

(2) Andrae, MDOG. Nr. 31 (1906), S. 25; *Das wiedererstandene Assur,* S. 50.

(3) Ward, SC., p. 383; Morgan Coll., pl. XXIII, No. 170; VA. 511, Moortgat, VARS., Taf. 71, Nr. 596; Delaporte, COBN., pl. XXIV, No. 354; *Cat. Mus. Guimet,* pl. VII, No. 109; Ménant, *Glypt. or.* II, p. 60, fig. 52; Gordon, *Iraq* VI (1939), pl. X, No. 83. See Frankfort, *Cyl. Seals,* p. 215.

(4) Bachmann, *Felsreliefs in Assyrien,* Taf. 28; RLV. VIII, Taf. I; Thureau-Dangin, RA. XXI (1924), p. 195, pl. III.

brandishes the lightning in one hand, and with the other holds another symbol of the lightning as well as the halters of the bull and the winged lion crouching at his feet, once more in reference to his dual character (1). On the *kudurru* a winged lion with feather-tail is pictured standing in isolated glory (2), or it lies with fore-paws stretched out before it (3) or crouches beside a base (4).

The lower part of the *kudurru* of the time of Marduk-apal-iddin reveals the astrological appearance of the winged lion (5). A horned and crested dragon of ophidian type stretches across the whole width of Face A of the *kudurru,* while a winged lion paces along its back. What is almost a replica of this picture of the constellations is reproduced on a clay tablet illustrating an astrological text (6), but there the lion is not winged. A terra-cotta relief from Nippur, apparently to be dated about 700 B. C., pictured a winged lion with scaly body, feather-tail, and wings that sweep backwards, walking to left with stately tread (7).

Two examples seem to show that Adad was not the only deity to whom the winged dragon ministered. Once a recumbent winged lion supports on its back the symbol of a mace between twin lions' heads and the same *kudurru* depicts a dragon-headed sceptre on or above the back of a reclining winged lion with feather-tail (8). The unusual association of the mace with twin lions' heads and the leonine dragon may help to reveal the identity of the third divinity in the procession of gods at Maltaia. Although part of his figure had been broken away all the essential elements were preserved until comparatively recently, when it was completely destroyed (9). Like

(1) Weissbach, *Babyl. Misc.*, S. 8, 17, Abb. 2; Koldewey, *Das wiedererstehende Babylon* (1914), S. 216, Abb. 134; Unger, RLV. IV, 2, S. 417, Taf. 195, b.

(2) Koldewey, *Das wiedererstehende Babylon,* S. 188, Abb. 121; RLV. IV, 2, Taf. 206.

(3) MDP. VII, pl. XXVII; RA. XVI (1919), p. 139, pl. II, *a*.

(4) VAS. I, Beiheft, Taf. 3/4 (VA. 2663).

(5) King, BBS., pl. XLII (BM. 90850).

(6) VAT. 7847, Jeremias, HAOG.$^2$, S. 218, Abb. 133; Weidner, OLZ. XXII (1919), Sp. 12; AfO. IV (1927), S. 73, Taf. V, 2.

(7) Asariatika Müzeleri No. 1650, Unger, *Mischwesen:* RLV. VIII, S. 202-3, Taf. 67, b; Van Buren, *Clay Figurines,* p. 188, No. 945.

(8) MDP. I, pl. XVI; II, pl. 24.

(9) Bachmann, *Felsreliefs in Assyrien,* S. 23 f., Taf. 28; Thureau-Dangin, RA. XXI (1924), pl. III; Unger, *Maltaia:* RLV. VIII, S. 1, Taf. 1; Böhl und Weidner, AfO. XIII (1940), S. 130, Abb. 3, 4.

his companions this god held the rod and ring, and he stood upon a winged lion with a tail that stuck straight up and apparently ended in the sting of a scorpion. The extremely conventionalized wings, which slant backwards with a straight upper edge to make a firm base for the god's feet, might well be an adaptation of the 'locust' wings of the ancient winged lion. It must have been a dragon of this sort which was cut in incuse like a mould on the right half of a baked brick found at Nippur (1). Unfortunately only the hind-quarters of the dragon are preserved, but the 'locust' wings, scorpion tail and legs of a bird of prey are unmistakable. The god in the procession at Maltaia has been thought to be Sin (2), or Enlil (3). There is no evidence that Sin had any connexion with dragons and, as already explained, there are strong grounds for identifying the fourth figure in the procession as Enlil to whom, moreover, the winged lion would not have been appropriate. The association of the mace with twin lions' heads with the winged lion suggests that the god in question may have been intended for Ninurta who occupied an important position in the Assyrian pantheon. Thus at Maltaia the type of steed on which the divinities were mounted indicates that they advanced in the following order: Assur on a lion and a *mušḫuššu*, Ištar of Niniveh enthroned on two lions, Ninurta on a winged lion with scorpion-tail, Enlil on a *mušḫuššu*, Šamaš on a caparisoned horse, Adad on a bull and an *ušumgallu* with feather-tail, Ištar of Arbela standing on a lion.

Only in exceptional circumstances did the glyptic art of the 9-7th centuries B. C. portray the gods in violent action; usually they were manifested in stiff, hieratic pose as if the gem-cutter had grouped together to serve as his models statues of divinities which he had seen in temples. This effect is heightened when, as often occurs, the images are elevated on a low base; occasionally they are placed on the back of a crouching dragon. The dragons were not always as sharply differentiated as formerly, for now, although the artist conformed to the established outline, he adapted, stylized, or omitted details according to his fantasy. The spaces between the

(1) Legrain, *Terra-cottas from Nippur*, p. 29, pl. XLIII, No. 226.

(2) Frank, LSS. II, 2 (1906), S. 12f.; Bachmann, *Felsreliefs in Assyrien*, S. 23; Unger, RLV. VIII, S. 1; Böhl und Weidner, AfO. XIII (1940), SS. 130, 134.

(3) Thureau-Dangin, RA. XXI (1924), p. 195f.

statues are filled with symbols, often arranged without any reference to the images in the immediate vicinity of which they are placed.

One seals shows a worshipper between two gods who face towards the centre (1). On the right Marduk, holding the rod and ring, stands on his dragon whose forked tongue almost touches the symbol of a big *marru* planted on a square block just in front of the creature. The *mušḫuššu* is crested and has long, straight horns, Marduk wears a richly embroidered skirt which opens in front, leaving visible a short tunic reaching to the knee, so that the god's advanced leg is bare. On the left an exceptionally big double wedge is set up in front of Nabû, erect upon his dragon. This dragon is not unlike that of Marduk, but is more rotund and has a scorpion-tail; the vestiges of the curved horns can be seen as little spirals at the roots of the two straight horns. Other examples of the god on his dragon are poorly engraved, and are therefore less easy to recognize (2). Sometimes the dragon is depicted with the *marru* and wedge on its back (3) (Fig. 29); or with the *marru* alone (4) (Fig. 30). BM. 18249 is especially interesting, for the eye is immediately focussed upon the central point of the composition, the *mušḫuššu* with its sacred burden, a great *marru* adorned with fillets and flanked by two disks on high posts, likewise decorated with tassels. A bearded man on each side extends his hands as if ministering at the shrine. In the background on the right a small figure of a goddess is visible on a dragon of the same type as the one in the middle of the scene, thus implying that she was the consort of the deity represented by his attributes, the *marru* and the *mušḫuššu*.

A seal of chalcedony pictures a man contemplating with reverence the spectacle of winged lions advancing slowly and supporting on their backs a god and his consort (5). The divinities do not stand on the dragons' backs, but on the upper rim of the wings, perhaps because in the sculptured models copied by the engraver the figures were raised on rectangular blocks concealed by the backward sweep of the dragons' wings. Both dragons are extremely

(1) Delaporte, CCO., A. 686, p. 166f., pl. 88, fig. 11.

(2) Lajard, *Mithra*, pl. XXXVII, 5; Casanowicz, *Cat. of Coll. of Anc. Or. Seals in the U. S. Nat. Mus.*, p. 17, pl. 11, No. 1.

(3) VA. 508, 10114, Moortgat, VARS., Taf. 71, Nr. 598-9.

(4) Ménant, *Glypt. Or.* II, p. 62, fig. 52; BM. 18249, King, *Hist. of Babylon*, pl. XXVIII, 2; Frankfort, *Cyl. Seals*, pl. XXXIII, *d*.

(5) Delaporte, CCO., A. 681, pl. 88, fig. 5.

stylized. The first has a horn bent forward at an acute angle and a scorpion-tail, the second has a feather-tail and long, pointed ears. A replica of this scene is reversed, in so far as it depicts the figures moving to left instead of to right, and the dragons, owing to a freer use of the drill, are even more stylized ([1]). A curious detail is a small rounded object like a stone which the god holds in his left hand. It is possible that it was 'the seal of life' which the divine hero in the contest with the *labbu* was instructed to hold before his face and then throw at the demon ([2]). The dragon on which the god is mounted is a conventionalized counterpart of the one at Maltaia bearing a god whom we have ventured to identify as Ninurta.

Apparently therefore these seals also represent Ninurta accompanied by his consort. The evidence in favour of the identification is strengthened by a variant of the subject which is, unfortunately, badly damaged, for there the god, who has a sword girt at his waist, is also armed with a mace ([3]). The goddess is portrayed again with less rigid formalism on a bronze amulet said to have been found at Hillah ([4]). She sits on a throne resting on the wings of a winged lion with horns and a feather-tail. Its forepaws of a lion and hindlegs of a bird of prey are quite distinct. On the reverse of the amulet two demons of the *labbu* type confront one another, perhaps as an allusion to the victory over the demon obtained by the consort of the goddess. These seals suggest that the god erect upon a winged lion with scorpion-tail is Ninurta on the seal where he holds an axe and might therefore be taken for Adad ([5]) (Fig. 31).

An almost grotesquely conventionalized dragon, horned and with a scorpion-tail, supports Ninurta bearing a mace on another seal where, however, this group is not the main motive ([6]). The chief interest is directed to a bearded man, standing between big symbols of the *marru* and the wedge, who turns to right to pay homage

([1]) Ward, *Cat. Morgan Coll.*, No. 490; SC., fig. 760.

([2]) CT. XIII, 33f. Rev. 3-4; Ebeling in AOTAT.[2], S. 139.

([3]) Speleers, *Bull. Mus. R. d'art et d'hist.* VIII (1936), p. 126, No.O. 1499.

([4]) Longpérier, *Mus. Napoléon III: Choix des monum.*, note to pl. I, Nos. 4, 4*a*, Inv. No. MNB. 1100; Pottier, *Antiq. assyr.*, p. 142, pl. XXVIII, No. 172; Unger, *Mischwesen:* RLV. VIII, S. 203, Taf. 61, a.

([5]) Delaporte, COBN., p. 198f., pl. XXIV, No. 355.

([6]) Gordon, *Iraq* VI (1939), p. 27, pl. X, No. 81.

to a goddess seated on a throne and holding a chaplet of beads. Beside her lies an animal which might be taken for a dragon were it not that its long tail curls up at the end; or it might be the dog of Gula. There are, however, other reproductions of the subject, and the more detailed examples prove that the animal was in reality an ill-drawn lion; the stars above the throne and head-dress of the goddess reveal that she was Ištar (1). The same beast, on foot and bearing the goddess erect on its back, is known from three examples, and has been mistakenly said to be a dragon (2), although in those cases also the long curling tail ending in a tuft marks the creature as a lion.

It is precisely the long, pendent tail of the winged lion which arouses doubts as to the genuineness of a seal depicting a divinity mounted on a dragon who precedes two men in a chariot drawn by a very strange-looking horse (3). These doubts are increased by other details, such as the dress of the divinity and his back hair twisted into a rope, and also the gestures of his hands. Nevertheless, it is possible that it was a genuine seal re-worked, thus falsifying details. If the main outlines of the composition are authentic the scene offers a unique representation of a god, presumably Ninurta, mounted on a winged lion, advancing before armed warriors who follow in a chariot.

It was at this period that, to illustrate one particular legend, both god and dragon burst into violent action. The motive for this dynamic energy was the dramatically rendered episode of the contest between the god and the *labbu*. Here the winged lion becomes the co-adjutor of the deity, but as a moral support rather than as an active participant in the fray, for the dragon, in spite of its ferocious mien, does not itself assail the demon. God and dragon hurl themselves to the attack with such simultaneous velocity that they seem to be propelled by an irresistible impetus. The vigour of his motion causes the folds of the god's robe to fall apart. He aims an arrow

(1) BM. 19426, Gadd, BMQ. II (1928-29), p. 40, pl. XXI, *b*; VA. 4234, 2923, Moortgat, VARS., Taf. 78, Nr. 655-6; Carnegie, *Cat. Southesk Coll.* II, pl. VII, Q *c* 1; Delaporte, *Aréthuse* V (1928), pl. VI, fig. 12; Ward, SC., fig. 747*a*; *Cat. Morgan Coll.*, pl. XXIII, No. 170; Lajard, *Mithra*, pl. XXXVII, 2.

(2) Unger, RLV. IV, 2, S. 420, Taf. 196, a; Coll. Poche, Aleppo; Delaporte, CCO., A. 685, pl. 88, fig. 10.

(3) Ward, SC., fig. 1058.

from his taut bow without pausing in his onrush. The highly conventionalized winged lion, horned and with scorpion-tail, its forked tongue thrust out from its panting jaws, gallops at such speed that it is truly stream-lined. The *labbu* they assault has many points in common with the *ušumgallu*; it has the head, body and forepaws of a lion; it is winged and has long, pointed ears and a feather-tail. It stands upright on its hindlegs and from its gaping mouth true flames dart forth. The engravers reproduce the essential elements of the theme, but their re-arrangement of details and the greater or lesser degree of stylization employed resulted in perpetually new compositions (1) (Fig. 32). Some examples are fragmentary and therefore do not show the dragon (2). Occasionally, as on the famous wall-relief from Assurnaṣirpal's palace, the dragon was omitted (3). Gem-cutters, who worked in the linear style of engraving sometimes used in the 8-7th centuries B. C., transformed god, dragon and demon almost beyond recognition (4); or even metamorphosed the winged lion into a winged bull with a long, tufted tail (5).

The god portrayed in these narrative scenes has been called Marduk (6). But the fact that this aggressive deity is accompanied by a winged lion proves that he cannot have been intended for Marduk who was always associated with the *mušḫuššu*. Neither can he have been the Weather-god, for in at least three examples Adad, holding the lightning, stands in the rear of the main action (7). The winged lion, horned and with scorpion-tail, is the type of dragon associated with the god who is represented alone or with his consort on cylinder seals, and who occupies the third place in the procession

(1) BM. 119426, Gadd, BMQ. II (1928-29), p. 40, pl. XXI, *b*; Weber, *Altor. Siegelbilder,* Abb. 311; Carnegie, *Cat. Southesk Coll.* II, Q *c* 23; VA. 5180, Moortgat, VARS., Taf. 71, Nr. 595; Lajard, *Mithra,* pl. XXXVII, 4; Ward, SC., figs. 565-7, 575; Delaporte, COBN., No. 314; *Cat. Mus. Guimet,* No. 100; Meissner, BuA. II, Taf. Abb. 29.

(2) Lajard, *Mithra,* pl. XXV, 5; Ménant, *Cat. Coll. de Clercq* I, pl. XXXI, No. 331.

(3) BM. 89113; Ménant, *Cat. Coll. de Clercq* I, pl. XXX, No. 325; Delaporte, CCO., A. 645, pl. 86, fig. 11; Ward, *Cat. Morgan Coll.*, pl. XXII, No. 154; Legrain, PBS. XIV, pl. XXXI, No. 610.

(4) VA. 3885, Moortgat, VARS., Taf. 74, Nr. 615.

(5) VA. 7544, Moortgat, VARS., Taf. 74, Nr. 616.

(6) Ward, SC., p. 199.

(7) VA. 5180, Moortgat, VARS., Taf. 71, Nr. 595; Ménant, *Cat. Coll. de Clercq* I, pl. XXXI, No. 331; Delaporte, COBN., No. 314.

of divinities at Maltaia, and whom we have ventured to identify as Ninurta. The religious texts relate the story of Ninurta's contest with the *labbu*. In glyptic art that legend was illustrated on such a small scale that only the salient points could be rendered. It is therefore the more interesting to perceive that the third example in which Adad is present depicts him holding up the triple lightning in his right hand and in his left hand, raised aloft, he holds a small rounded object which may perhaps be intended for ' the seal of life ', thereby implying that he had been sent to bring aid to Ninurta by consigning to him the potent amulet which would enable him to obey his instructions, to " throw it, slay the *labbu* " (1).

In addition to these animated renderings there was a somewhat similar motive in the repertory of glyptic art which also pictures a divinity in motion, but seems at first glance to violate the laws concerning the dragon. This time there can be no doubt that the protagonist is Adad, because he holds the triple lightning in one or both hands. He runs with such celerity along the back of the dragon that his richly embroidered robe is blown out behind him by the wind of his passage (2). The dragon, however, is not the Weather-god's own winged lion, but a creature of ophidian type with the head of a snake and an immensely long, serpentine body covered with scales. It has horns and thrusts out its forked tongue; otherwise it recalls the ancient dragons of the ' lizard ' type, for it paws the air with its two short forelegs. These are the much-discussed ' hands ' of the monster (3). But it is incorrect to state that the seal in the British Museum is the only one to depict the feet, for the two seals in Berlin, although damaged, preserve traces of the extended forelegs. The subject is obscure, for in spite of his threatening attitude the god does not seem to wish to attack the dragon, but rather to use its sinuous body as a viaduct to facilitate his rapid course. It has been said that the god pictured on the seal now in the Morgan Library plunges a sword into the dragon who turns round its head to look backwards. But a closer inspection seems to reveal that what the god really does is to seize the protruding

(1) CT. XIII, 33f., Rev. 3-4; Ebeling in AOTA.2, S. 139.

(2) BM., Ward, SC., fig. 579; *Cat. Morgan Coll.*, pl. XXII, No. 150; VA. 5188, 7828, Moortgat, VARS. Taf. 80, Nr. 680.

(3) Ward, SC., p. 201; King, *Babyl. Religion,* p. 102; Unger, *Mischwesen:* RLV. VIII, S. 212, § 43 a.

forked tongue of the dragon. Secondary figures are introduced into the scene, but they play no active part in what is happening. Perhaps the key to the enigma is to be found in the figures carved on a *kudurru* of the time of Marduk-apal-iddin where, instead of the god, his winged lion walks along the rippling, serpentine coils (1). The reproduction of the motive as an illustration to a text descriptive of the constellations proves that the interpretation of the subject must be sought in astrological lore; on the clay tablet the serpent is inscribed $^{kakkab}$*ṣîru,* the lion $^{kakkab}$UR.GULA (2). Here the lion is not winged, but it is easy to see that its figure was re-drawn, slightly to the left of the original outline, and even now above the beast's back it is possible to trace something which looks like a wing. The *kudurru* is an historical document dated between 1187 and 1175 B.C. The astrological text belonged to the Seleucid era, but the drawings must be copies of designs of a much earlier epoch. The seal VA. 5188 was excavated at Assur between the earlier and later zikkurrat of the temple of Anu and Adad which assigns it to the period between 1100 and 800 B.C. (3). Another of the group of seals was obtained from Layard's excavations near Mossul in 1857 (4). The representations of the heavenly bodies were therefore conceived at the very end of the second millennium; glyptic art drew inspiration from them, but about the 9-8th centuries B. C. adapted the original scheme to serve, apparently, as a rain or weather charm. It was appropriate that one of these charms should come to light in the precinct dedicated to the god of the sky and the god of the weather.

Beneath the floor of a building erected at Ur by Sin-balaṭsu-iqbi, governor of the city under Assurbanipal, boxes made of three plano-convex bricks set upright on end so as to form a square, but leaving the fourth side open, were lined up all round the room against the walls, the open side of each box facing towards the centre of the chamber. In the boxes were roughly modelled figurines covered with a wash of white lime on which details were coarsely painted in black with touches of red (5). The figurines all faced outwards.

(1) BM. 90850, King, BBS., pl. XLII.

(2) Jeremias, HAOG.$^2$, S. 218, Abb. 133; Weidner, OLZ. XXII (1919), Sp. 10-16; AfO. IV (1927), S. 73-4, Taf. V, 2, VAT. 7847.

(3) Moortgat, VARS., S. 71.

(4) Ward, SC., p. 201.

(5) Woolley, JRAS. 1926, pp. 691-5, No. 9, pl. XI, fig. 9; Van Buren, *Foundation Figurines and Offerings,* pp. 58-60.

In most of the boxes there was only one specimen, although in others there were as many as seven figurines, all of the same kind. Two adjacent boxes each contained one figure of the *mušḫuššu,* an arrangement in accordance with the ritual text which ordained how the apotropaic figurines should be placed, for it directs that two figures of the *mušḫuššu* should be buried in the *askuppu* (1). It has been asserted that " the only certain use of this term appears to apply to the stone blocks constituting a frieze, and that as the *mušḫuššu* were depicted on the Ištar Gate at Babylon, it is not unreasonable to suppose that similar figures were buried behind the friezes " (2). Yet when the glazed bricks were removed from the Ištar Gate at Babylon no traces of apotropaic figurines buried behind them were discovered. At Ur, where the rite seems to have been carried out in strict accordance with the directions given in the ritual text, the figurines of the *mušḫuššu* were not buried behind a frieze, but beneath the pavement. Gudea's reference to the m u š – ḫ u š in the gate–way implies that it was interred below the threshold and proves that the custom was an ancient one. It is true that prophylactic images were sometimes mentioned in connexion with walls, but in such cases they were always in the form of pictures drawn on the walls or reliefs affixed to or set into them. The clay reliefs depicting dragons from Nippur, Ur and Kish were, probably, examples of such a practice (3).

In the Neo–Babylonian period a profound change is evident in the presentation of the dragon. The winged lion disappears temporarily, to re–appear with added glory, but an altered significance in Persian times. The *mušḫuššu* alone was depicted, no longer in the company of a divinity, but solely as the symbolic support of the *marru* and the wedge, manifested to receive the worship of the faithful as the embodiments of the gods Marduk and Nabû. A few well–worked cylinder seals render all the details of the dragon, its flat snake's head with round eye, two pointed horns and protruding tongue ; its scaly, boneless body, its long, slender tail sticking straight up and ending in the sting of a scorpion. A bearded man in an

(1) KAR. 298, Rs. 3; Zimmern, *Ritualtafeln,* Nr. 50; Woolley, JRAS. 1926, pp. 699, 703; Gurney, *Babyl. Prophylactic Figures and their Rituals:* LAAA. XXII (1935), pp. 52-3, text I, Col. III: 30.

(2) Sidney Smith, JRAS. 1926, p. 711, note 35.

(3) Legrain, *Terra-cottas from Nippur,* pl. XLII, No. 224; Woolley, JRAS. 1926, pl. XIII, fig. 19; Langdon, AO. XXVI, S. 59.

attitude of prayer stands before the portent of the advancing *muš-ḫuššu* with its sacred burden (1). Still rarer are the cylinder seals which show the dragon recumbent on the ground or on a low base moulded in front with vertical flutings (2). It is on stamp–seals, however, that these symbolic compositions abound. Some of them are well executed, and all the characteristics of the dragon are indicated (3). The majority, however, offer an instructive study of a motive passing through every phase from partial to complete schematization until, indeed, a couple of dots connected by straight lines serve to represent the head and body of the *muš*ḫ*uššu* lying on a base (4).

Thus from prehistoric days until the Seleucid era there is no evidence to show that the dragon was inimical to the gods or malevolent towards mankind. It inspired awe because it possessed supernatural qualities which, like all magic properties, might become harmful unless treated with due precaution and reverence. In the hot, parched region of Sumer and Akkad the dragon symbolized fructifying showers of rain which swelled the brooks and rivulets, and engendered luxuriant verdure and abundant crops. From being an independent symbol of beneficent moisture the dragon became the assistant, rather than the attribute of divinities of fertility. Yet it always retained its individuality, so that the image of the dragon was always regarded as a talisman which averted drought and consequent famine, a happy omen of abundance and blessing.

(1) Ménant, *Cat. Coll. de Clercq* I, pl. XXXIX, No. 343 *bis*; Gordon, *Iraq* VI (1939), pl. XIII, No. 105; Allard Pierson Mus., Frankfort, *Cyl. Seals,* pl. XXXVI, *d.*

(2) Ward, SC., fig. 553; Ménant, *Cat. Coll. de Clercq* I, No. 373; Weber, *Altor. Siegelbilder,* Abb. 462; VA. Bab. 2272, Moortgat, VARS., Taf. 92, Nr. 779.

(3) Ménant, *Cat. cyl. or. à La Haye,* pl. VIII, fig. 37; Delaporte, COBN., pls. XXXVII, No. 602, XXXVIII, No. 620 *c*; CCO., A. 731, pl. 91, fig. 19 *a*, A. 759, pl. 92, fig. 29; *Cachets or. de la Coll. de Luynes: Aréthuse* V (1928), pl. VI, fig. 20; Legrain, PBS. XIV, pl. XXXIV, No. 680.

(4) Delaporte, CCO., A. 737, pl. 92, fig. 4; *Aréthuse* V (1928), p. 45, pl. VI, figs. 5, 9; *Cat. Mus. Guimet,* pl. X, No. 155; Ward, SC., fig. 1299; *Cat. Morgan Coll.,* pl. XXXVII, No. 287; Brett. Coll. pl. XII, No. 146; Legrain, PBS. XIV, pl. XXXIV, Nos. 681, 698, 708; Gordon, *Iraq* VI (1939), pl. XIV, Nos. 111, 119. — For permission to publish the illustrations thanks are due to the Morgan Library, Dr. L. Speleers, Prof. Henri Frankfort, Prof. Walter Andrae, Sidney Smith Esq., the Iraq Museum, Dr. L. Delaporte, the Yale Babylonian Collection, and to Prof. C. R. Morey for his kind help.

# Die Klage über Ur

Maurus Witzel O. F. M. – Rom

(*Schluss*) (*)

## Bemerkungen

**1 ff.** Der volle Refrain begegnet erst Z. 37. ba-ni-in-gar (Z. 37): "haust (darin)", eigentlich: "hat sich niedergelassen, ist darin 'gesetzt'". Bei dieser passiven Verbalform müssten wir bloss líl erwarten (wenn líl-e nicht für líl-lá "Wind, Sturm" steht); aber da es auch Subjekt zu dem aktiven Verb mu-un-kúš-ù ist (eigentlich: "'klagt' seine Klage"), ist das Subjekts-e vorhanden. (amaš-)a-na mit Kramer für a-ni zu verstehen, halte ich für bedenklich.

**14.** Zur Lesung é-kiš-nu-gál vgl. ZA 44 S. 263[10]. — -gál-la ist natürlich das Exaktere; -gál zeigt, dass (nicht nur das 'Relativ'-a gelegentlich fehlen kann, sondern) auch -a als Postposition 'verklingen' kann.

**32.** Die Zeichen, die sich hier noch finden, liest Kramer (mit Recht) (líl-e) ba-ni(!)-in(!)-gar(!).

**33.** é-bi ist das Gewöhnlichere: "in 'ihrem' Hause von K." (-ke$_4$, für -ka, wie oft; vgl. Z. 35 u. a., z. B. Z. 25: ma-gú-en-na-ka, wo die Var. -ke$_4$ hat, während eine andere Var. -kam zu haben scheint; ke$_4$, ka und kam wechseln öfters). é-ba ki- usw. ist eigentlich zu übersetzen: "in ihrem Hause, dem von K.".

**37.** Vgl. schon zu Z. 1 ff. Dass die "Winde" das Trauerlied des 'Tammuz' singen, ist eine auch sonst begegnende Idee.

**38.** Die "Kuh" ist die Göttin; die auch sonst (für Ischtar) häufige Bezeichnung ist hier besonders durch tùr ('Stall') veranlasst. —

(*) Vgl. Or. NS. 14 (1945) 185 ff.

Die gegebene Übersetzung entspricht dem tùr-ra nu-gál(-la-àm), während tùr nu-gál(-la-àm) heisst: "hat keinen Stall (mehr)". Das (tùr-)nun-e (der Var.) wohl für -nun-na.

**39.** Kramer liest iz-gi$_4$-GÁL für giš-gi$_4$-gál (iz-gi$_4$ soll eine phonetische Schreibung für izki(m), KAR, Nr. 100 II 10 sein). Wie immer es sich mit diesem izki(m) verhalten mag, die Var. hat hier für GIŠ.GI$_4$.GÁL boss GIŠ.GÁL; dass dieses kein Schreibfehler ist, zeigt *Šum. Lex.* 296, 49, wo nach 2 (!) Stellen GIŠ.GÁL = gi-eš-gal = *mi-ḫir za-ma-ri* ist, weshalb ich bei der alten Lesung verbleibe.

**40.** "'Deine' Klage" bedeutet (hier) gewiss die Klage um dich (selbst); vgl. Z. 42 ff., wo das a-še-ir(-bi) mit "Klage um" übersetzt werden muss. Wenn die Var. in Z. 41 das -zu (an zweiter Stelle) weglässt, so ist das das Exaktere.

**65.** mu-zu ì-gál vielleicht auch: "deinen Namen stellt er dar". Besagt die Var. ba-e-da-gul-e: "(mit dir) ist er zugrunde gegangen"?

**66 f.** (ka-na-ág)-zu, (silà)-zu müsste exakter wohl -zu(-a/e) sein; für -da- in der Verbalform tritt öfters beim Nomen -a/e- ein.

**69 f.** marza vielleicht blosses Parallelwort für me.

**79.** a-nir und a-nir-ra bedeuten beide "Klage".

**81 ff.** Wenn $^{d}$nin-gal[-e] richtig ergänzt ist, steht -e für -la. "Sie nahte sich ihm/dem Herrn" kann doch wohl bloss so verstanden werden, dass sie sich dem Tempel näherte, in dem er zwar nicht mehr wohnt, an dem er sich aber (durch die klagenden Winde) manifestiert.

**86 f.** In dem nach munus-e beschädigten Zeichen glaube ich nach STVC 17 II 25 und TRS II, 40, 86 bestimmt ad zu erkennen. Ist die Var. al-gar-ra-a-bi ohne Belang, so dass -a-bi = -a-ba wäre? Oder verlangt sie eine andere Übersetzung für den ganzen Ausdruck: "auf ihrem (eorum) am Boden stehenden Klageinstrumente"? -bi könnte ja (= bi-e/a) "auf ihrem" heissen. — tur-tur-bi (in Z. 87) fasse ich als Subjekt auf; es könnte aber auch das -bi für bi-e/a stehen und "(das Land erfüllend) mit seiner (Schwäche)" bedeuten. Die Stellung ma si-ga tur-tur-bi ist durch die Betonung des letzten Wortes bedingt.

**88 f.** Verlangt die Var. u$_4$-da- eine Übersetzung: "des Sturmes, des immer tobenden"? Oder heisst auch u$_4$-da "Sturm" (vgl. líl-lá)? — Sollte sag-sag-(für súr-súr)-a-mu-dè

(nach dem einzigen Textzeugen) richtig sein, so wäre zu übersetzen: "während ich täglich seinetwegen 'am Aufbrechen' (auf der Flucht) bin".

**93.** ḫé-en-ši-ag-an ist die exaktere Form (wie sie auch in Z. 97 begegnet); -ši-ag ist dieselbe Form mit verklingendem a(n) nach ag. Gerade nach ag kommt dieses Verklingen des a sehr häufig vor.

**95.** Für das hier (und im folgenden öfters) begegnende $u_4$-tur-bi-šè passt die Übersetzung "wegen dieses elenden Sturmes" überall sehr gut; ob allerdings die Bedeutung "(klein, schwach =) elend" über allen Zweifel sicher ist? Das Folgende hat wohl den Sinn wie unser: "ich sehe keinen guten Tag (mehr)". Oder sollte $u_4$ nicht doch auch einen Sinn wie *spiritus* = Geist (Genius) haben: kein guter Genius schaut mehr auf meine Regierung (vgl. Z. 174 f.)? Dann wäre auch zu überlegen, ob eine Variante UN(für $u_4$)-$ša_6$-ga nicht doch zurecht besteht (d. i. nicht als Schreibfehler anzusehen ist).

**99.** ní-ba (neben ní-bi) erkläre ich mir als ní-bi-e: bi + Subj.-e wird öfters zu ba, wie mir scheint (ebenso wie mu + e auch zu ma werden kann).

**100 f.** Die Ergänzung am Anfange der Zeile 100 ist von mir. lul "Aufruhr" verstehe ich mehr subjektiv: "Erregung", obwohl dieses nicht gerade geboten ist, vgl. in Z. 101 "Kampf". — Die Variante in Z. 101 ist zu übersetzen: "wegen dieses elenden Sturmes ward (auch) das Lager diesem Kampfe, mein Lager diesem Kampfe fürwahr nicht entzogen". — Kramer übersetzt die Zeile 101: "Nor, verily, *because of its affliction,* has the *quiet* of my sleeping-place, the *quiet* of my sleeping-place been allowed me (Note: More literally: 'been allowed to enter for me')". Vor allem ist zu bemerken, dass GIŠ.LAL (mu-us-lá) "Ruhe" sich nicht unter den vielfachen Bedeutungen dieses Ideogrammes findet (vgl. *Šum. Lex.* unter LAL und auch unter GIŠ.LAL). Wohl aber bedeutet es auch "Kampf; Elend" u. dgl. Und diese Bedeutung passt m. E. hier sehr gut (auch wohl an der von Kramer zitierten Stelle CT 16, 45, 116; also wohl das Gegenteil von "Ruhe": in der 'Unruhe' seines Bettes = bei unruhigem Schlafe). ki-ná-mà braucht natürlich nicht (vorangestellter) Genitiv zu sein, sondern kann auch Lokativ sein, und das -bi in mu-us-lá-a-bi fasse ich als "dieser, jener" auf. — Die Verbalform mu-ši-in-ga-ma(mu)-ni-ib-túm kommt mir indessen sehr kurios vor (es wundert mich, dass Kramer keine Silbe

dazu sagt), und ich möchte Folgendes zur Erwägung stellen: Wir haben in dem Komplexe zwei Verbalformen: mu-ši-in-ga und ma(mu)-ni-ib-túm. Dann muss natürlich -ga als Verb verstanden werden. ga(-ga) = *šalâlu* "wegnehmen, fortführen" ist bekannt. So ergibt sich der Sinn: "wegen dieses elenden Sturmes ward (auch) auf meinem Lager dieser Kampf, auf meinem Lager dieser Kampf nicht weggenommen: er wurde (mir) (im Gegenteil erst recht) darauf gebracht". Und die Var. wäre zu übersetzen: "(wegen usw.) ward das Lager diesem Kampfe, mein Lager diesem Kampfe nicht entzogen: es wurde (mir) (im Gegenteil erst recht) hineingebracht".

**101 a.** Diese Zeile begegnet wieder als Z. 144: an beiden Stellen folgt die Erzählung dessen, was die Göttin für die Stadt tat, weshalb eine Bedeutung wie "ich ward nicht 'übermacht'" sehr gut passt. Man könnte auf *Šum. Lex.* 97, 12 (AG = a-ka = *kanâšu*) verweisen, wenn man nicht eine Lesung ki oder me (für AG) vorziehen will, da in Z. 144 noch -en folgt, während sonst AG (= ag) hier öfters mit -an begegnet.

**102.** Die Ergänzung DU-lum ist von mir, nach Z. 105. Die Bedeutung "Not, Bedrängnis" für dieses Wort ist nach dem Kontext geraten (Kramer in Z. 105: "*wail*").

**103.** Das nach -gim öfters (auch in anderen Texten) begegnende -NAM ist gewiss als -àm zu verstehen, wie dies schon Poebel in seiner Grammatik aufgefasst hat (§ 353). Seine Erklärung als gim(in)-am gefällt mir jedoch nicht; ich glaube vielmehr, dass GIM (wie in Emesal-Formen) ursprünglich gin (oder gen) gelautet hat, welche ursprüngliche Aussprache sich vor -àm erhielt, während sie (nach Analogie anderer auslautenden -n) am Schlusse zu gim geworden ist (also müsste ich eigentlich gin-nam transkribieren; da aber gin schon für ein anderes Zeichen vergeben ist, belasse ich gim). Man darf aber diese Form gim/n-nam nicht als spezifisch Emesal auffassen, da es auch sonst oft so vorkommt. — Eine Var. lässt das -ra nach amar aus; das ist unexakt (= mit verklingendem -a). ki = ki(-e/a).

**104.** ní ("Gewalt" oder auch "Furcht") = ní(-a/e).

**108.** ḫé-en-ga, hier und im folgenden öfters (vgl. auch Z. 166 f.), verstehe ich als Bestandteil der Verbalpräformative = ḫé-in-ga- "fürwahr" (verstärkt). Mag sein, dass sonst Formen mit ḫé-in-ga- nicht bekannt sind, aber es begegnen solche mit ḫé-ga, die wohl dasselbe darstellen.

**111.** KA wird wohl gù zu lesen sein.

**113.** Mit "deren" übersetze ich das -mu ("mein") am Schlusse der Zeile; die sumerische Konstruktion lässt sich im Deutschen nicht nachahmen.

**116 f.** Die Var., die -na- auslässt (ì-me-a-ke$_4$-eš) ist zu übersetzen: "wegen ...., wo das schwarzköpfige Volk weilte"; in Z. 117 dann: "erfüllten sie es...". "Durch ihre Feste" verstehe ich von den grausigen 'Festen' der Feinde (vgl. Z. 214): die Feste, die jetzt im Tempel gefeiert werden, erfüllen dich nicht mit Wonne, sondern mit Grausen!

**119 f.** Var.: "sein (rechtmässiger Tempel)", d. h. Nannars; -na = ni + a, mu = mu(+e/a). — "nicht mehr 'geschaut wurde'" hat wohl den besonderen Sinn: nicht mehr angestaunt werden konnte. Eine Bedeutung wie "grimmig, wütend" halte ich für idim in dieser Verbindung für gesichert.

**123.** Für "Gartenhütte" vielleicht: "Gartenzaun". bar-ba eigentlich: "auf seine Seite (ist er gefallen)" = "zusammengebrochen". — Da kiri$_{1-5}$ anderweitig vergeben sind, müsste hier kiri$_6$ transkribiert werden.

**126 ff.** Die Varianten mit -ba werden zu übersetzen sein: "das in seinem (Wiederauf)bau zweifelhaft, in seiner Zerstörung (aber) sicher ist". Das -bi-a (Z. 127) beziehe ich auf das Folgende; es könnte allerdings auch auf "Gartenhütte" (Z. 123) gehen; dann wäre es mit "ihrem" zu übersetzen. In Z. 128 übersetze ich nur des besseren Verständnisses wegen é mit "Hütte"; ich denke an ein Zelt, an eine Hütte, welche an der Erntestätte errichtet ward. Die "Regenstürme" in Z. 129 sind bildlich zu verstehen, von den Tränen und Klagen des Volkes; dasselbe Bild begegnet auch sonst. — In Z. 130 ist nach der Var. (-mà) zu übersetzen: "die 'Halle' meines Überflusses". Die Übersetzung von Z. 131 setzt voraus, dass si-ga als Substantiv "Fülle" aufzufassen sei; es könnte aber auch Adjektiv zu urú sein: "die gefüllte Stätte, die man beraubte". — Eine Var. -sír-sír-SÍR für -sír-sír-ra-mu wird doch wohl für sír-sír-mu verschrieben sein.

**133.** Zu einer Var. (für die ganze Zeile) ..... sag(?)-sì-ga-ba šu-pi-el-lá ba-ab-du$_{11}$ ist Z. 239 zu vergleichen.

**137 ff.** Kramer möchte das Verb sìg-sìg in Z. 137 mit "überwältigen" und dím-dím (Z. 139) ähnlich übersetzen. Wenn das angängig wäre, würde ich übersetzen: "[137] Damals, als jener Sturm den Herrn (= Nannar) überwältigt hatte, [138] als er bei der Herrin (= der Göttin) ihre Stadt überflutet hatte, [139] damals als der Sturm

den Herrn zunichte gemacht hatte usw." Aber ich kann an diese Bedeutung der beiden Verben nicht recht glauben. Jedenfalls scheint mir auch der Hinweis Kramers auf SRT 2 Obv. 1 nicht zwingend oder überzeugend. Auch wenn dieser Text, was ich nicht kontrollieren kann, in den Bereich eines andern gehört, der von einem Unglück Agades zur Zeit Narâm-Sins spricht, muss die von Kramer angeführte erste Zeile $u_4$ urú ba-dím-dím-ma-ba ba-sì-sì-ga[-ba] nicht übersetzt werden: "after the cities had been overwhelmed, after they had been laid down". Vielmehr vermute ich, dass zu übersetzen ist: "Nachdem die Stadt (wieder) gebaut war, (wieder) 'gegeben (gesetzt)' (= instandgesetzt) war" (es folgt: "da brachten die grossen Äcker und Gefilde (noch) kein Getreide". Soweit sich aus dem fragmentarischen Zustande des Textes erkennen lässt, geht die Schilderung des desolaten Zustandes der Landwirtschaft noch ein gutes Stück so weiter). Gewiss würde diese Schilderung auch zu der Auffassung Kramers passen; aber Rs. 7 f. folgt: "Zum zweiten Male richteten die Götter Sin, Enki usw. auf die Stadt (uru$^{ki}$-šè) ihre Augen", was m. E. besagt, dass sie das erste Mal auf Agade schauten, als sie es "(wieder)bauen" und "instandsetzen" liessen (im folgenden wird dann die Tätigkeit Narâm-Sins erzählt sein). — $u_4$-dè (Z. 137) wird wohl = ud + e sein, letzteres im Sinne von "dieser, jener" (falls nicht, wie schon oben erwogen wurde, auch $u_4$-dè — in Analogie zu líl-lá neben líl — "Sturm" heisst): also 'jener Sturm, von dem ich erzählte'. — nin (in Z. 138) könnte auch als "Herr" (= Nannar) aufgefasst werden, aber mit Rückaicht auf Z. 140 (: "meine Stadt") ziehe ich "Herrin" vor. — Die Var. in Z. 138 (-gul-e) lässt die Aussage dieser Zeile nicht abhängig sein: "da überflutet er ...."

**144.** Vergl. hierzu schon oben zu Z. 101 a.

**150 f.** Wie versteht Kramer das e nach an: an-e(ni), wenn er "turned not to this word" übersetzt? Beachte, dass eine Var. an der Parallelstelle Z. 160 ba-ra-mu-un-gur liest und vergleiche auch Z. 168. — ì-$ša_6$ ḫé-àm doch wohl eigentlich: "placuit; sit!" "Ihr" = eorum, d. h. der Götter der Ratsversammlung; Enlil schützte also 'Ratsbeschluss' vor. Ist das -bi der Var. als Akkusativ aufzufassen (ein doppelter Akkusativ: 'liess' ihr Placet mein Herz nicht beruhigen)?

**162 f.** "Zu ihrem", d. i. der Feinde (der Stürme). á-ág braucht nicht als "Befehl geben" aufgefasst zu werden, sondern kann auch "Vollmacht geben" heissen, weshalb ich diese Übersetzung vorziehe.

**164.** Das -bi der Var. doch wohl Akkusativ: "liess sie ihr Los entscheiden".

**166 ff.** Zu ḫé-en-ga-mu-da- vergleiche schon oben zu Z. 108. Zu lá = (aufhören,) 'entlassen' vgl. besonders *Šum. Lex.* 481, 14: lá = *baṭâlu*. — ḫur in Z. 168 verstehe ich im Sinne von ḫur-àm, ḫur-gim "so" (Poebel, *Sum. Gr.* § 234); vgl. übrigens *Šum. Lex.* 401, 32: ḪUR = *kiâm*. Eine Komposition ḪUR-kúr "ändern", die, wie es scheint, Kramer annimmt, ist mir nicht bekannt.

**171.** Zu me siehe meine Ausführungen in *Orientalia* 14 (1945) S. 29 f.

**174 f.** Vgl. schon zu Z. 95.

**184.** Die Varianten bieten: a-KU-maḫ(-è-a-gim); vielleicht ist a-díb-maḫ zu lesen: "grosse eingeschlossene Wasser", vgl. *Šum. Lex.* 579, 466 (?).

**185.** Das "Schiff der Stadt" wird wohl ein durch "Hochflut" in der vorausgehenden Zeile bedingtes Bild für "Stadt" sein.

**188 f.** Meine Übersetzung "Glutwinde" nimmt an, dass *angullu* = NE.MI-edin-na vom Stamme *magâlu* "glühen" kommt. In Z. 189 könnte man für die Var. auch lesen: AN.NE-bar-šèg-dè-íl-íl-la, d. h. "beladen mit" könnte mit dem Akkusativ oder mit -dè konstruiert sein.

**190.** Kramer will hier AN.NE 'an-ne' lesen und zwar mit Rücksicht auf Gudea, Zyl. A (!) XI, 27, wo er e-ne-GÁN verbindet, was im Gegensatz zu $gi_6$-a-na stehe (dieses sei, wie auch $gi_6$-an-na, ibid. XVII (!), 8, eine Var. für $gi_6$-ù-na). Aber die Stellen werden auch auf diese Weise nicht klar, und das benimmt die Beweiskraft der Argumentation. Ich lese AN.NE-kár: "helles, glänzendes Licht (resp. Tag)" (an allen Stellen, wo diese Verbindung vorkommt).

**192.** 'Arm' im Sinne von "Umarmung".

**200.** In der Var. $u_4$ kalam-til-til-la-ba wird -ba = bi-a sein (nicht = (a)ba = "nachdem", denn sonst müssten wir da, wo me ausgelassen ist, $u_4$-dè erwarten): "der Sturm in seinem Vernichten des Landes (errichtete usw.)". Wo me ausgelassen ist, ist zu übersetzen: "setzte sich in der Stadt fest". — Zu "Domäne" vgl. oben zu Z. 171.

**202.** SU ist wahrscheinlich su zu lesen.

**204.** Eigentlich: deckte über Ur wie ein Kleid. Auch Kramer vermutet für -búr hier eine Bedeutung wie "einwickeln".

**209.** Mit der Lesung u r ú – b i wird zu übersetzen sein: "O Vater Nannar, diese (oder: ihre = eorum) Stadt..." (wenn man nicht annehmen will, dass – b i (für – n i) auch bei Personen steht).

**210 ff.** Dass von dem 'Guten Sturme' die Rede ist (wie übrigens auch Kramer die Stelle versteht), ergibt sich aus den zwei Zeilen, die eine Var. für diese eine hat: u$_4$ – b a u$_4$ u r u – d a b a – a [n – d] a – g a r u r u – b i d u l – d u l – d a m, u$_4$ – d ù g k i – e n – g i – d a b a – d a – a n – k a r u k ù – e š e – à m – š a$_4$: "damals wurde der (Gute) 'Sturm' aus der Stadt vertrieben, diese Stadt ward zu Trümmerhaufen; der 'Gute Sturm' ward aus Sumer verjagt: das Volk jammert". — In Z. 211 eigentlich: "sein (= des Landes) Volk". "das nicht zu Scherben ward" = soweit es nicht vernichtet wurde. b a r – b a b a – e – s i eigentlich: "ward in seine Umgebung 'gefüllt'" = füllte die Umgebung. — Zu G Ú . G Ì R in Z. 212 vgl. *Šum. Lex.* 106, 173 f. Mit der "Mauer" des Landes ist Nannar gemeint: er war ja überwunden (und schützte das Volk nicht mehr). Ebenso ist "Grosstor" in Z. 213 zu verstehen. g ì r – g á l – l a – b a eigentlich: "nachdem (das Grosstor) betreten war". 'Es gab Leichen', eigentlich: "Leichen wurden verbreitet". — Var.: "Nachdem der hehre Palast betreten ('frei') war". Z. 214: Durch Besiegung Nannars (in seinem Heiligtum) ward gewissermassen eine breite Strasse für weiteres Vorgehen gemacht. Die "Feststrasse" durchzog den Tempel; hiermit wird die Strasse verglichen, die sich der 'Sturm' durch Besiegung Nannars gemacht hatte.

**216 f.** Die Transkription (und Übersetzung) Kramers k i – e š e m e n beachtet nicht, dass das K I als Bestandteil des Ideogrammes zu e š e m e n zu bewerten ist, also nicht: "in its places, where the festivities...". Aber immerhin mag das Wort nicht bloss das Fest, sondern auch den Festplatz meinen. Die Lesung z i n a n u t u (in Z. 217) ist für *tampaḫu* belegt, *Šum. Lex.* 405, 15; hier folgt aber noch s u r. Die Bedeutung "Schmelzofen" o. dgl. scheint mir nach dem Zusammenhang gesichert. Die Var. am Schlusse der Zeile verlangt die Übersetzung: "die Herren des Landes steckten sie usw."

**221 f.** Eine Var. bietet für – l á – e – e š : a g – e š "machte man (keinen Verband)". In Z. 222 wird, da s a$_4$ = *nabû* ist und dieses in II 1 auch "schreien, jammern, weheklagen" bedeutet, die Übersetzung "sie schrien" nicht zu gewagt sein. Da eine Var. a m a – b i – g i m (?) nicht gesichert ist, lässt man sie am besten unberücksichtigt.

**224.** Ich glaube, dass meine Übersetzung näher liegt als die Kramers: "Like men who cannot drink strong drink, they drooped neck over shoulder".

**226.** Das Verb DU-bu-ul "niederwerfen" o. dgl. wird kaum vorliegen können, da wir dann $u_4$-dè erwarten müssten, sei es bei passiver, sei es bei aktiver Auffassung. Meine Auffassung wird ausserdem am besten den Präformativen gerecht. ul verstehe ich adjektivisch.

**229.** Die Lesung tur-tur-lá wird ja nicht exakt sein, aber $du_{13}$-$du_{13}$-lá erklärt auch nichts.

**232.** Kramer liest am Schlusse der Zeile -kú(!?).

**236 f.** "Unterkunftsort", eigentlich: "Platz des Haupt(hin)tuns". ní-te-a als Var. für dal-la beweist die Richtigkeit meiner Auffassung "(fürchten =) fliehen" für ní-te, die ich immer schon vertreten habe.

**240 f.** Für (im-ma-ab-) NE.NE weist die Haupttafel KA.KA auf, was falsch kopiert sein kann (wie Kramer vermutet), möglicherweise aber auch als $du_{11}$-$du_{11}$ "(Feuer) anlegen" o. dgl. verstanden werden kann. — Warum Gibil, der Feuergott, der "helle 'Mann'" genannt wird, mag dahingestellt sein. Vielleicht als 'Reiniger', hier etwa 'Bleiche(nde)r' intendiert. Die Arbeit, die sonst an den Flüssen getan wird, ist das Bewässern der Felder (Gibil trocknete die Flüsse aus).

**244.** Beachte, dass Sutäer und Elamiter (u. anderes fremde Volk) in Babylonien Arbeit suchten (vgl. Meissner, *Babylonien und Assyrien,* I S. 196). Vergleiche schon oben Einleitung (Or. 14 [1945] 186 f.).

**249.** Die Konstruktion von lú-nu-nuz-mèn ... -mu lässt sich im Deutschen nicht nachahmen; gemeint ist: der Tempel 'von mir', die ich die Herrin bin.

**255.** Die Var. gig-ga-bi ist mit "kläglich, bitterlich" zu übersetzen; vgl. die folgende Zeile.

**265 ff.** Der Hirte in Z. 265 ist gewiss Nannar; wahrscheinlich sind auch die in den folgenden Zeilen begegnenden Ausdrücke für "Hirte", auch "Baggerer" in Z. 270 und "Bebauer" in Z. 271, auf Nannar zu deuten; beachte die Var. -ni "seine (Lust)" in Z. 274. Der Gott ('Tammuz') begegnet auch sonst als das Faktotum (Verwalter) der Göttin. — In Z. 269 -kam als Var. für $-ke_4$, welches seinerseits wohl für -ka steht; $-ke_4$, -ka und -kam wechseln auch sonst öfters. — Da lul = *gaṣṣu* "Gips, Gipsmörtel" bekannt ist, wird é-lul-a "(Gips)mörtel-Grube" (in solchem Zu-

sammenhange) nicht zu gewagt erscheinen. — In Z. 270 halte ich mu-un-TAR (Bildung wie mu-un-gar/kàr der folgenden Zeile) = "Baggerer" nach dem Zusammenhang für gesichert. mulu (Z. 272) ist nach *Šum. Lex.* 129a, 16 = *papallum* "Sproß, Keim". Was edin in Z. 274 eigentlich meint, mag dahingestellt sein; anderswo scheint es eine Bezeichnung für "(Land)gut" zu sein. Das würde auch hier passen: das ganze 'Gut' ist wie ein Ofen ausgebrannt (vertrocknet). Es ist allerdings auch möglich, dass ein spezielles Heiligtum gemeint ist. — Das "sein" der Var. in dieser Zeile geht natürlich auf Nannar. Die exakte Bedeutung für ḪUR.ḪUR mag dahingestellt sein; 'geborsten' würde wohl die Lesung $ur_5$-$ur_5$ erheischen.

**275 ff.** Dass mit mu-un-ga der "Besitz" der Göttin an Personal gemeint ist, ergibt sich (abgesehen vom ganzen Kontexte) aus der ständig wiederkehrenden Var. lú-mu-un-ga-mu für das einfache mu-un-ga-mu. Zu dem Vergleiche von Personen mit "Edelmetall" etc. (Z. 278 ff.) vgl. die Bezeichnungen für Ischtar in der sumerischen Rezension der Höllenfahrt Ischtars (etwa *Orientalia* 14 [1945] 38 ff.). In Z. 283 liegt m. E. kein Grund vor, an der Lesung (des Haupttextes) iš-iš zu zweifeln (Kramer: ?-?). Da IŠ = i-ši = *bakû* (*Šum. Lex.* 212, 5) ist, wird iš-iš (vgl. isíš, isìš) dasselbe (verstärkt) bedeuten. Auch in anderen Texten ist man versucht, IŠ als "weinen", resp. "rufen, schreien" aufzufassen. — In Z. 285 sind doch die "Helden" = Soldaten. Das "Edin" scheint mir hier = "Wüste" = "Unterwelt" zu sein. ki-nu-zu-na = ki-nu-zu-(e)n-a. Bei Kramer findet sich in Note 393 ein sehr störender Druckfehler: "Note that in M the sign KU (muss NU heissen!) has been omitted in the copy".

**286.** Eine Var. zu Z. 302 ist fast identisch mit dieser Zeile, bietet aber (in einem Textzeugen) urú-mà nu-me-a: "da ich nicht (mehr) in meiner Stadt bin".

**288.** Kramer liest am Anfang der Zeile: UB.ḪAR-ra und übersetzt: "*into ruins*" (mit Fragezeichen). Aber da ár ein Wort für "Wüste, Ruine" (*karmu*) ist und ḪAR in der Lesung $ur_5$ "zerbrechen" u. dgl. bedeutet, dürfte die gegebene Lesung ár-$ur_5$-ra gesichert sein, ebenso die Bedeutung "zu(r) Ruine(n)", vielleicht nur noch verstärkt.

**289.** kúr bedeutet eigentlich "anderer" (vgl. z. B. $u_4$-kúr-šè "ein andermal, zu anderer Zeit"), muss also nicht immer "feindlich" sein, welche Bedeutung sekundär ist (vgl. schon Z. 284). Diese Auf-

fassung ist hier (und im folgenden) von besonderer Wichtigkeit für das Verständnis des Textes. "Für" natürlich im Sinne von "anstelle".

**291.** ga-ša-an-gal wird hier (beachte, dass dingir fehlt) nicht als Eigenname intendiert sein.

**293.** Die Korrektur Kramers -ug$_5$(!)-ga-eš wird das Richtige treffen, wenn auch die Varianten anders lesen (unklar und mangelhaft erhalten). èš-uríᵏⁱ könnte auch aufgefasst werden als "das Heiligtum Ur".

**299.** Die Ergänzung -munus(?)... ist von mir. Da ᵘnumún-bur als ein harntreibendes Kraut bekannt ist, übersetze ich es mit 'Zinnkraut', ohne damit sagen zu wollen, dass die Übersetzung ganz exakt ist. dúb-dúb ist als *baqâmu* "ausraufen" (von Pflanzen, vom Barte, vom Flügel des Vogels, von der Wolle) bekannt. Deshalb wird hier die Ergänzung von "Haare" nicht zu gewagt sein. Vergleiche übrigens AnOr 10 S. 298 eine Analogie für die Szene des Haarraufens der klagenden Göttin.

**301.** Die drei zi sind nach Var. in zi-zi(-i) zi zu zerlegen. Das letzte zi fasse ich als "Flut" auf (vgl. zi = *agû*); man vergleiche TRS I Nr. 15, I, 3: "wie lange sollen 'Tränen' und Klagen i-bí mi-ni-ib-zi-zi zi = die Augen mit einer Flut füllen?".

**302 f.** Zu einer Var. von Z. 302 siehe oben zu Z. 286. Am Schlusse der Zeile könnte auch ba-ra-dù-ù-dè gelesen werden: "wird keine (andere Stadt) gebaut werden". Ähnliches gilt für die nächste Zeile. Zu Z. 303 existiert eine Var., die mit Z. 287 identisch ist (mu-lu-bi für lú-bi).

**305.** Eine Var. setzt dingir vor ga-ša-an-gal, wodurch die Bezeichnung zum Eigennamen (Ningal) wird. Die Var. mit -mèn (für -gim) ist zu übersetzen: "ich bin eine zugrunde gerichtete Hirtin, (ward von der Waffe usw.)".

**306 f.** "Verstossen" für è-a = passivisch: 'eine, die man hat herausgehen gemacht'. Meine Transkription im(-nu-dúb-bu) für IM(-nu...) nimmt an, dass das Wort im-dúb "ruhen" mit im "Wind" zusammenhängt: "Wind" und "niederwerfen" = eigentlich "windstill sein".

**308 ff.** Var. für "in einer fremden Stadt": "in der Leute 'Stadt'", d. i. doch wohl im Gegensatz zu Tempel. Var. für "die Vornehme": "als 'Haupt'". é-ur$_5$(-ur$_5$) in Z. 309 f. verstehe ich als "(als Gast, Fremdling) unterkommen". Diese Bedeutung passt hier sehr

gut, desgleichen an der von Kramer S. 92 angeführten Stelle (CT 15, 8, 1 f. und Parallelen), wo eine Var. zu é-ùr(-ra-bi): é-ur$_5$ (wie unsere Stelle) hat; dieses übersetze ich: (ich, die Hierodule, bin in meiner Stadt fremd, "des Hauses meiner Mutter) 'Gast' (eigentlich: Unterkunftfindende) bin ich". Ich verstehe den Ausdruck als é(-e) ùr; ùr = *bâ'u* "eintreten".

**311 ff.** Zu dieser Stelle vergleiche oben Z. 82 ff.

**315 ff.** na-ám-uru-mu nicht: "das Los meiner Stadt" (das müsste -uru-mà heissen), sondern: "das 'Los' (der Anteil, vgl. Var. me) der Stadt, welches ich habe". Ähnlich na-ám-é in der folgenden Zeile. — In Z. 317 sind die beiden Verben ziemlich gleichbedeutend. In Z. 319 exakter: "in Auflösung deines... bist du geworfen". Die Var., die -ka weglässt, zeigt, dass auch -ka (nicht bloss -a/e) 'verklingen' kann.

**321.** dù-a-bi der Variante: "dieses (jenes) Bauen (ist zweifelhaft)".

**324 f.** ta-a-aš "in 'was immer'" = in allem.

**326.** (la-ba)-ri- wird doch kaum anders denn als "dir" (Dativus ethicus) aufzufassen sein, für (la-ba)-e-ri-.

**327.** Das -ka (für -mu) fasse ich als -k + à(m) (Betonung) auf, also: "o Sin-Tempel zu Ur!".

**331 ff.** Zu dieser Zeile vergleiche meine Ausführungen in *Orientalia* 14 (1945) 42 f. zu Z. 83 f.. Dort ist auch die Var. dù-àm für dù-mu erwähnt. In Z. 332 bietet eine Var. für za-e a-gim: za-gim; das wird doch wohl eine eilfertige Zusammenziehung von seiten des Schreibers sein: za-(e a-)gim. Der Ausdruck zal-e (oder ist šàl-e zu lesen?) àm-mú in Z. 333 u. öfters im folgenden könnte auch übersetzt werden: "wird in Glanz gebaut". Meine Auffassung dieser Stelle (gegenüber Kramers ì-e-àm-mu, doch wohl eine unmögliche Verbalform) hat eine gewisse Schwierigkeit insofern, als auf einem Textzeugen (H) das NI(zal) fehlt; aber es handelt sich bei diesem Texte nur um ein schmales Bruchstück, und das vor dem -e stehende beschädigte Zeichen kann recht wohl ein anderes Wort mit demselben Sinne sein, vielleicht [ḫú]l(?), also "in 'Freude' (= Glanz)". — ì-bí-šè-gim, das ich mit "jetzt eben" übersetzt habe, heisst eigentlich: "'wie' jetzt (= gerade)". Beachte, dass das -gim gelegentlich von der Var. weggelassen wird. Es geht m. E. nicht an, dieses -gim mit Kramer als *how* aufzufassen: "(now) *how* (*dost thou exist!*)". Und wie will er die Stellen übersetzen, wo das -gim fehlt?

**340.** é-zu für é-zi wohl ein Unachtsamkeitsfehler des Schreibers. Wenn so intendiert, ist zu übersetzen: "deines Tempels, deines (mit dem Karst überzogenen)".

**343.** kur-kur wohl für kur-kur-(r)a = mit 'verklingendem' a, so auch Kramers Auffassung, wie es scheint. Oder sollte kur-kur Subjekt sein ("wohnen die Länder")?

**344.** SI.A muss natürlich nicht überall dirig sein; da eine Var. bloss SI bietet, ist es das Einfachste, si-a zu lesen. dirig gäbe einen ähnlichen Sinn: "(als hätte es den Termin) überschritten".

**346.** šà-BU-ga übersetzt Kramer mit "(into a) *pasture*". Er hält das Wort also für gleichbedeutend mit šà-sù-ga = *mêrânu* (vgl. S. 94), d. h. BU steht für SUD (übrigens hat der Haupttext SUD, wie mir scheint). Meine Übersetzung nimmt an, dass šà-BU-ga = šà-sù-ga = *Šum. Lex.* 384, 167c ist: *pu-um-ma* (*pû'u, pû* "Spreu, Häcksel"). Zu Kramers Auffassung vergleiche *Šum. Lex.* 384, 167b; wie er zur Übersetzung *pasture* kommt, weiss ich nicht.

**347 ff.** Nach dem Haupttexte sind die beiden ersten Hälften von Z. 347 f. umgestellt: [347] gut[ug(!)]-b[i] ḫi-l[i-a ba-ra-mu-un]-DU [i-b]í-šè(!)-gim bil-a an-NE-un; [348] urí[ki] èš [líl-e im-ma-]an(!)-gar(!) šà-zu a-gim dù-mu(!). Wichtig ist das (NE =) bil-a an-NE-un, das noch öfters für zal-e àm-mú begegnet und das auch als "in Glanz (oder: neu) erstrahlt auf" verstanden werden kann. Kramer: bí-àm(or a-an?)-NE-un, ohne Übersetzung oder Bemerkung. — Möglicherweise sind "*Pâšišu*" und "Herr" (Z. 348 f.) hier Bezeichnungen für Nannar.

**350 ff.** Es wird schwer sein, die verschiedenen Lesungen am Anfange der Zeile 350 unter einen Hut zu bringen. E (Col. VIII, 3) hat deutlich... ri-ga, was ich zu [ri-]ri-ga ergänzen möchte. N (Col. III, 25) hat an erster Stelle ein schraffiertes DAM, wohl = nin; danach ein schraffiertes GA, wohl = bi. Auch A könnte recht wohl zu nin(!)-bi ergänzt werden. Dann wäre also die Variante zu übersetzen: "sein Herr" (der ja geraubt ist). Zu [ri-]ri-ga vergleiche auch *Orientalia* 14 (1945) 53 zu x35 f. ('der Dahingeraffte'). — Das šu-luḫ, für dessen (gelegentliche) Bedeutung 'Heiligtum' o. dgl. ich nach wie vor eintrete, das hier beweint ist, wird wohl das Gipar sein (wie auch, wie ich glaube, me und gi-gu$_{15}$-na in den folgenden Zeilen). lú-maḫ (in Z. 352) ist m. E. hier ebenfalls eine Bezeichnung für Nannar.

**353 f.** Var. (mit -na): "den du 'heiss begehrst'". In den folgenden Zeile lasse ich AB(-ta) absichtlich unbestimmt; möglich, dass èš-ta "aus dem Heiligtum" gemeint ist.

**356.** "Auf 'Trommeln und Pauken'" soll nur ungefähr den Sinn treffen. NAR.BALAG(-a) ist je nach Umständen ein (spezielles) Musikinstrument oder der entsprechende Musiker.

**358.** Zu gu = *qû* = "Topf, Gefäss" vgl. Thureau-Dangin RA 33, 110, 29. MU.BU = muṣi(r) (*Šum. Lex.* 61, 149) = *ur-ru-šum, ru-šum. urrušu* = "schmutzig" (nach Bezold, *Bab.-ass. Glossar*); *ru-šum* wird man mit *rušumtu* "Morast, Sumpf" zusammenstellen dürfen. Vergleiche auch *Orientalia* 14 (1945), S. 47 (zu Z. 218 f.).

**359.** èn-SAR sehe ich als eine ähnliche Zusammensetzung an wie èn-tar; eigentlich also: "Fürsorge für sofort treffen"; vgl. den Ausdruck öfters im folgenden.

**360.** Zu NAR.BALAG vergleiche oben zu Z. 356.

**362.** (nu-mu-ra)-šu-bu(-e) sehe ich als phonetische Schreibung für šub-bu an.

**363 ff.** Zu ià-(ÍL =)gùr-ru und den Parallelausdrücken in den folgenden Zeilen vergleiche den Titel ú-íl-la "Nahrungsbringer" in TRS I Nr. 14, Vs. 13.

**366.** Zu GÍR = $ul_4$ = "Drangsal, Not" o. dgl. vgl. *Šum. Lex.* 10, 7.

**369.** Zu gim-nam siehe schon oben zu Z. 103.

**371.** Ein nin níg-ú-gu-dé-a findet sich SAK 78, e 1, 9; heisst es: "die Herrin des 'Untergangs' = vergessene Herrin"? Doch wohl kaum: "die Herrin, die alles verloren hat" (wie nach Kramers Übersetzung an unserer Stelle aufzufassen wäre). — "Die Hände ringen" für šu-ša-ša nur geraten; Kramer: "*streches out* the hands (to thee)".

**373.** In der Var. ba-ra-me-en ist, wenn kein Fehler vorliegt, ba-ra- als bar-ra- (Verb) aufzufassen.

**376 f.** Eine Var. für urú-zu .....: zag-GIŠ(?).NE(?). Eine Var. liest ba-e-ni-tag (am Schlusse der Zeile). In der folgenden Zeile ist die Ergänzung nin(?) von mir; Kramer will ama-$^{d}$nin-gal ergänzen.

**383 f.** Ich fasse diese beiden Zeilen als Inhalt der Losbestimmung durch Enlil auf. — Der Text, der vor und nach Z. 384 noch je eine Zeile hat, appliziert das hier von der Göttin von Ur Gesagte auch auf die Göttinnen von Nippur und Isin.

**386.** Die Worte passen in den Mund der Göttin; es könnte aber auch der Tempel als redend gedacht sein (dessen Personal ja wohl in dem achten Abschnitte zu der Göttin spricht). kúr muss natürlich auch hier nicht "befeinden" o. dgl. heissen.

**388 f.** Kramer liest e(?) am Anfange der Z. 388, das er mit "*alas*" übersetzt. Aber für e ist das Zeichen ja viel zu lang, und eine Bedeutung "alas" für e ist nicht belegt. — $u_4$-dè fasse ich als ud-e "diese (jene) Stürme" auf. Ebenso verstehe ich das -e in ($u_4$-gal-an-na-)ke$_4$.

**390.** Zu der Var. $u_4$-zal-la für ba-zal-la vgl. *Šum. Lex.* 381, 280. Auch sonst ist man gelegentlich versucht, $u_4$-zal mit "(sich) anfüllen" zu übersetzen. Ist in solchen Fällen $u_4$ Ideogramm-Vertauschung? — Das RI (hier und im folgenden) gebe ich mit "Wiederholung" wieder, ohne damit sagen zu wollen, dass dieses die exakte Bedeutung sei. Dass es eine Wiederholung angibt, ergibt sich mit Bestimmtheit aus dem Texte von Gilgamesch und dem Ḫuluppu-Baum (AS No. 10, pp. 2 ff.), wo die Stellen, an denen eine bestimmte Wiederholung im Texte einsetzt, am Schlusse der vorausgehenden Zeile dieses RI steht. Auch Kramer sagt (S. 96), dass er RI als "ditto" or "repetition" sign betrachte (er verweist auf G. Cros, *Mission française de Chaldée. Nouvelles fouilles de Tello* [Paris, 1910-14], p. 206 und gibt noch anderes Material zu der Frage, in Note 801).

**394.** Vielleicht ist zu übersetzen: "an den Fürsten der Erhabenheit".

**398.** Das KAL(?) ist von mir (Kramer: ki-?); ebenso idim(?) nach ur.

**401.** Korrigiere den störenden Druckfehler bei Kramer: dumu anstatt šeš.

**406.** Ich übersetze ḫul-gig-$du_{11}$-ga mit "Freveltat", ohne gerade diese Bedeutung beweisen zu können (ḫul-gig ist ein fester Ausdruck). Kramer übersetzt den Ausdruck mit "with evil and affliction" (ohne auch das $du_{11}$-ga näherhin erklären zu können). Die Var. hat: "die feindlichen Stürme, geheissen von Enlil, die das Land verwüsteten".

**407.** Wenn das ne nach urú-zu exakt ist, wird es wohl den Plural bezeichnen (der auch ohne -ne schon gemeint sein kann).

**409.** Das d[a(?)] nach ki- ist von mir ergänzt.

**411 ff.** $u_4$ ist "Tag" und "Sturm"; von Z. 413 an scheint mir sicher von den Tagen die Rede zu sein, vielleicht aber schon von

Z. 411 an. Ich fasse dù-a-bi als "ihr Tun" auf, was besonders gefordert wird, wenn $u_4$ als "Tag(e)" aufzufassen ist: alles was in diesen bösen Tagen geschehen ist, möge vergessen sein; vgl. die folgenden Zeilen. Kramer: "(May that storm be) entirely (destroyed)", mit der Bemerkung: "of that storm may its entirety be destroyed". Dann würde ich doch lieber übersetzen: "dieser Stürme Gesamtheit möge zugrunde gehen". Auch "dieser Tage Gesamtheit" ist nicht ausgeschlossen. Zu der Idee, dass die Tage zugrunde gehen mögen, nicht gezählt werden mögen usw. vergleiche man Job III, 3 ff., besonders: "[4] ihn (= den Tag) suche nimmermehr der Höchste droben.... [5] Die schwarze Urnacht möge ihn vernichten.... [6] Ein Raub der Finsternis sei jene Nacht; nicht zähle sie zu den Jahrestagen" (Übersetzung von Riessler [*Die heilige Schrift des Alten Bundes*]).

**412.** In der Var., die nach kéš 'e' bietet, ist das Ideogramm vielleicht als kešde aufzufassen (für kešda, kéš-da findet sich auch kéš-dè).

**416.** Kramer liest das KU am Schlusse der Zeile: -šè(?). Er übersetzt die Zeile: "*Unto distant days, other days, future days*" (= alles zweifelnd).

**419.** gu-na sehe ich als phonetische Schreibung für gú-na an, vgl. gú = GÚ, gun = *biltum*.

**421.** Die Form mit ba-da- geht vielleicht auf den Tempel: "von ihm (weggerissen)". Die Form mit -šub-bu-da ist eine (Präsens-, resp.) Futurform. Die Form mit -ba am Schlusse (für -za) ist wohl = -bi + Subjekts-e zu erklären; für gewöhnlich fällt dieses -e nach bi- aus; beides kann aber auch wohl zu -ba zusammengezogen werden (in Relativsätzen und dgl. wechseln ja auch öfters der Vokal a mit i, vgl. Z. 419). Eine Analogie dazu haben wir in -za für -zu + e, in dieser Zeile, vgl. auch Z. 422, 423 und 435. Da in dem Verb KA-tag das KA Objekt ist, ist für das Subjekt das Satzes das Subjekts-e erfordert.

**422.** Zu dem (ba-gar-ra)-za siehe das soeben Gesagte. An sich könnte man ja auch übersetzen: "in deiner Stadt, die zu Trümmerhaufen gemacht war (soll es — das Volk — usw.)"; aber damit verträgt sich nicht die Variante mit -zu. Dieses -zu kann wohl für zu + e, aber kaum für zu + a stehen.

**423 f.** Vielleicht ist zu übersetzen: "deine wiederhergestellte Stadt möge dir erglänzen, wie ein heller Stern möge sie usw.". Das -za wäre dann = -zu + Subjekts-e (wegen des Verbs PA-è-ag, in welchem der erste Bestandteil Objekt ist). Aber der Schluss der

Zeile 424 wird doch wohl am besten vom Volke verstanden. — Für PA-è liest Kramer: kún-è; aber das ist keineswegs gesichert; Falkenstein möchte pa-è lesen.

**425 ff.** Die Ergänzung am Anfange der Z. 425 ist von mir; vgl. dazu 430a und beachte, dass auch in Z. 429, die nach der Umstellung in der Variante (vgl. Anmerkung 3, nach Z. 424) unsere Zeile vertritt, von der Göttin die Rede ist. Dass die Göttin als lú-siskur-siskur-ra (Z. 426) bezeichnet wird, hat seine Analogie in andern Texten; man wird aber die Zeilen 427-430 kaum als Worte der Göttin selbst (= Inhalt der Bitte) auffassen können. Auch in Z. 428 ist die Ergänzung (am Anfange der Zeile) von mir ([.... m]í(?)-). nam-tag-ga kann keineswegs immer "Schuld, Strafe" u. dgl. bedeuten. Die klagende Ischtar wird gelegentlich ama na-ám-tag-ga genannt (ein Ausdruck, der im Akkadischen auf gleiche Weise 'übersetzt' wird), die im Staube liegt, mit dem Blicke des Todes dreinschaut, und von der es dann heisst: gašan-e gù-ba-an-dé gù na-ám-tag-ga sù-ga-àm = *be-el-tum iš-ši-ma ša-si-e ar-ni-im-ma*. Vgl. AnOr. 10 S. 298 Rs. 5 ff. Ich habe dort nam-tag-ga = *arnu* mit 'Verzweiflung' übersetzt; vielleicht ist es besser, den Ausdruck mit "Pein" wiederzugeben (wir hätten eine Ideenverbindung zwischen "Strafe" und "Pein", wie im Italienischen in dem Worte *pena*). — Meine Übersetzung nimmt an, dass das Verb ù-mu-(e-)$du_8$ mit doppeltem Akkusativ konstruiert ist. Das -bi in Z. 429 f. verstehe ich als "ihr", d. h. der Leute. In Z. 430 ist -bi-ir wohl das Korrektere. Wenn die Var. -ir weglässt, ist das -bi als -bi(r) zu verstehen oder als -bi(-e/a). In Z. 430 könnte man vielleicht auch übersetzen: "mögest du das Herz beruhigen"; dann wäre die Var. -un am Schlusse der Zeile ohne weiteres verständlich (= das -un stellte das -n der zweiten Person Praes.-Futur dar). Wie versteht Kramer ("may the heart ... be soothed") das -un? Ich (vgl. meine Ausführungen in *Orientalia* 14 [1945] 39) kann es als Pausalform der dritten Person erklären.

**431 ff.** Das soeben über -bi(-ir) Gesagte gilt auch für Z. 431. igi-zi = "das treue Auge"; Var.: igi-zu = "dein Auge". Die Konstruktion -bar-ra-zu, wofür auch -bar-ra-ni stehen könnte, lässt sich im Deutschen nicht nachahmen. Das -bi(ba?) in Z. 433 verstehe ich als "und". šà-ḫul-dù-a = "Herzeleid", eigentlich: "das mit Leid behaftete Herz". Das -$ke_4$ in Z. 434 müsste eigentlich -ka sein (ein öfters begegnender Wechsel). In den

Varianten mit -zu, -za (für -ka) ist wohl sicher das šà am Anfange der Zeile anders aufzufassen, nämlich als "in": "auf deine in (šà) dem Lande 'sich Befindenden'"; exakt müsste ja erwartet werden: šà kalam-ma-ka-gál-la-za; aber in derartigen Fällen fehlt das -ka auch sonst öfters. -za ist dem -zu gegenüber das Exaktere: zu = zu(-e/a). Die Lesung -gam-e am Schlusse der Zeile für Kramers -dùg(!?)-e halte ich für gesichert.

**435.** Man könnte ja das -za als -zu-a "in deiner (wiederhergestellten Stadt preist man dich einhellig" o. dgl.) auffassen; aber das Wahrscheinlichere ist doch, dass -za Subjekt ist und für -zu-e steht, vgl. oben zu Z. 421.

Von Z. 425 an hat die Variante den Wortlaut:

"Ihre (eorum) [Herrin] löse von ihrer Pein,
als (? der) Opfer-'Mann' spricht (sie) zu dir die Bitte.
Der du [*der König*] des Landes bist,
deiner für dich Sorge tragenden . . . . ,
der *Mutter*-Göttin, ihrem (= eorum) *üppigen Reichtum,*
[möge das Herz beruhigt sein!".

Die in Note 3 (zu Z. 424) noch angeführten Reste von zwei Zeilen sind nicht zu gebrauchen. Auch die erste der in Note 4 (zu Z. 434) angeführte Zeile ist unverständlich; in ḫé-im-da könnte da Verbum sein: "herbeibringen" o. dgl.. (bí-in-)ku-ub könnte für kub = gub stehen. Der Rest der zweiten Zeile ist zu übersetzen: "..... (sie) *mögen* (oder: werden) den Reichtum des Landes herbeibringen".

# Der dub-sar als Verwaltungsbeamter im Reiche von Sumer und Akkad zur Zeit der 3. Dynastie von Ur

N. Schneider – Luxemburg

Die Zahl der dub-sar im Reiche von Sumer und Akkad war zur Zeit der 3. Dynastie von Ur verhältnismässig sehr hoch. Aus den vier Städten, deren Archive uns bis jetzt in grösserem Masse erschlossen sind, Lagaš, Umma, Puzurišdagan und Nippur kennen wir über fünfhundert Personen, die den offiziellen Titel dub-sar hinter ihren Namen setzen durften, und dies innerhalb des kurzen Zeitraumes von dreissig Jahren. Diese grosse Zahl von staatlich anerkannten dub-sar war zum Teil bedingt durch die damalige Forderung, dass die gesetzlich geschützten Transaktionen schriftlich dokumentiert und wenigstens in den meisten Fällen mit dem Siegelabdruck des zuständigen Verwaltungsbeamten beglaubigt werden mussten. Diese Beglaubigung erfolgte zum grossen Teil durch den ensí und den dub-sar, so dass wir nicht weniger als 466 dub-sar-Siegel mit den entsprechenden Siegellegenden kennen.

Daraus ergibt sich ohne weiteres, dass die dub-sar einen umfassenden Beamtenapparat mit offizieller Jurisdiktion darstellten, der entsprechend den verschiedenen Verwaltungszweigen systematisch aufgebaut war. Damit ist denn auch schon angedeutet, dass sie nicht nur eine höhere soziale Stellung im damaligen bürgerlichen Leben einnahmen, sondern auch aus den höheren bürgerlichen Bevölkerungsschichten hervorgingen und wegen der sehr komplizierten sumerischen Schrift und Sprache eine eingehende 'akademische' Bildung besitzen mussten. Alles in allem, die dub-sar waren in jener Zeit nicht nur Schreibtechniker, sondern sie können in gewisser Beziehung mit unserer Notarinstitution verglichen werden. Das einschlägige Textmaterial, das dies alles dokumentarisch im einzelnen beweisen soll, wollen wir in drei systematische Listen aufteilen, wovon die erste sämtliche dub-

sar-Siegeltexte (1) verzeichnen wird. Hier ist Vollständigkeit unerlässlich, weil diese Siegeltexte manche wertvolle Angaben enthalten. Eine zweite Liste wird die verschiedenen dub-sar-Ämter registrieren und eine dritte die anderen Funktionen namhaft machen, zu denen die dub-sar ausserdem herangezogen wurden. Im Anschluss an diese Listen werden die gewonnenen Ergebnisse hervorgehoben werden, die für die Geschichte des damaligen Kulturlebens von wesentlicher Bedeutung sind; denn soweit wir unterrichtet sind, gibt es für die ganze Zeit sumerischer Kulturentfaltung in dieser Hinsicht keine so reichliche Dokumentierung, als das für die Zeit der 3. Dynastie von Ur der Fall ist.

## I. Die dub-sar-Siegel

Wir unterscheiden eine doppelte Gruppe von dub-sar-Siegeln: A) die arad-zu-Siegel und B) die gewöhnlichen Siegel. Der Text der arad-zu-Siegel ist bekanntlich zweiteilig: Der erste Teil enthält den Namen und die Titulatur einer Staatsbehörde, während im zweiten Teil der Text der gewöhnlichen Siegel mit dem Zusatz arad-zu "dein Diener" steht.

### A) Die arad-zu-Siegel

*a*] $^{d}$Šul-gi uš-kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma-gé

1) Na-ra-am-ì-lí dub-sar . . . . . arad-zu: Nik. IV 478.

*b*] $^{d}$Šul-gi uš-kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an-ub-da limmu-ba

2) Ur-$^{d}$Lama dub-sar arad-zu: ITT. IV 7217; 7486; RTC. 418.

*c*] $^{d}$Bur$_7$-$^{d}$Sin uš-kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma-gé

3) Lú-ḫé-gál dub-sar dumu Ur-$^{d}$. . . . . : Pinch. Man. 102.

4) Ur-$^{d}$Li$_8$-si$_4$ dub-sar dumu Ur . . . . .: ITT. V 9705.

*d*] $^{d}$Bur$_7$-$^{d}$Sin uš-kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an-ub-da limmu-ba

5) Á-bí-lum-ma dub-sar dumu . . . . . lul arad-zu: Pohl RVU. 70.

*e*] $^{d}$Bur$_7$-$^{d}$Sin lugal-kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an-ub-da limmu-ba

6) Ur-šag$_5$-ga-mu dub-sar dumu Lugal-ka-gi-na arad-zu: RTC. 425.

*f*] $^{d}$Šu-$^{d}$Sin uš-kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma

7) Za-ì-lí dub-sar arad-zu: ITT. IV 7265.

(1) Zu den Abkürzungen vgl. Or NS. 12 (1943) 85 und AnOr 19, S. XI ff. — EAH = E. A. Hoffman Collection in H. Radau, *Early Babylonian History*.

*g*] $^{d}$Šu-$^{d}$Sin uš-kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an-ub-da limmu-ba
8) Ur-$^{d}$Nin-gal dub-sar arad-zu: RISA. 366, 7.

*h*] $^{d}$Šu-$^{d}$Sin lugal-kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an-ub-da limmu-ba
9) Dug$_4$-ga-zi-da dub-sar dumu Níg-ú-rum qa-šu-du$_8$ $^{d}$Šará arad-zu: ITT. V 9912.
10) Gu-du-du dub-sar dumu Da-da-ga ensí Umma$^{ki}$: Keis. CB. 114.
11) Ka-$^{d}$Šará dub-sar dumu Ka-šag$_5$-ga arad-zu: RISA. 296, 11.
12) Lú-an-na-du dub-sar dumu Ḫé-šag$_5$ . . . . .: RISA. 296, 10.
13) Lú-$^{d}$Šul-gi dub-sar dumu Da-da arad-zu: Nik. IV 379.
14) Lugal-amar-kug dub-sar arad-zu: Myhrm. SAD. 65.
15) Nu-úr-$^{d}$Sin dub-sar dumu I-ti-na arad-zu: Pinch. Man. 25.
16) Ur-$^{d}$Lama dub-sar arad-zu: RISA. 284, 25.
17) Ur-$^{d}$Nun-gal dub-sar dumu Ur-$^{d}$Šará pisan-dub-ba-ka arad-zu: Nik. IV 191; Schn. DDU. 235.
18) Ur-$^{d}$Šul-pa-è dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ḫa-ni arad-zu: Pinch. Man. 80.
19) Ur-kug-nun-na dub-sar dumu Lú-$^{d}$Nin-gír-su arad-zu: Schn. DDT. 45; 46; 51.

*i*] $^{d}$I-bí-$^{d}$Sin lugal-kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an-ub-da limmu-ba
20) $^{d}$Šul-gi-ì-lí dub-sar arad-zu: Legr. TRU. 390.
21) Gu-du-du dub-sar dumu Da-da-ga arad-zu: Fish Cat. 568.
22) Gu-du-du dub-sar dumu Da-da-ga ensí Umma$^{ki}$: Cont. UDU. 6; Keis. CB. 32; Nik. IV 180; 190; 380; 398.
23) Kug-$^{d}$Nannar dub-sar arad-zu: RISA. 368, 12, 5.
24) Lú-$^{d}$En-líl-lá dub-sar dumu Lú-$^{d}$Nin-šubur: Pohl RVU. 350.
25) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Lú-$^{d}$Ba-ba$_6$ arad-zu: RTC. 481; RISA. 298, 2.

*j*] Ur-$^{d}$Li$_8$-si$_4$ ensí Umma$^{ki}$
26) A-tu dub-sar dumu Lú-šag$_5$-ga arad-zu: Nik. IV 189; 196; Schn. DDT. 165; 203.
27) Kug-ga-ni dub-sar dumu Ur-šag$_5$-ga arad-zu: Nik. IV 227.
28) Lú-dùg-ga dub-sar dumu Nigìn- . . . . . .: Nik. IV 277.
29) Lú-kal-la dub-sar arad-zu: Hackm. TDU. 232.
30) Ma-an-sum dub-sar dumu Ur-nigìn arad-zu: Nik. IV 188.
31) Ur-šag$_5$-ga dub-sar dumu É-ki arad-zu: Schn. DDT. 184.

*k*] Ur-$^{d}$Lama ensí Lagaš$^{ki}$
32) Ba-zi dub-sar dumu Na-di arad-zu: ITT. IV 7264.
33) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Ur-$^{d}$Lama arad-zu: ITT. IV 7478.

34) Ma-ni dub-sar dumu Ur-$^{d}$Lama arad-zu: ITT. IV 7494.

35) Ur-é-ninnu dub-sar dumu ..... šabra arad-zu: ITT. IV 7270.

36) Ur-nigìn-gar dub-sar dumu Lú- .....: RTC. 420; 421.

*l*] Ur-$^{d}$Šul-pa-è ensí Lagaš$^{ki}$

37) Lú-$^{d}$Utu dub-sar dumu Ba-zi arad-zu: ITT. IV 7162.

*m*] Lú-ka-ni ensí Lagaš$^{ki}$

38) Lú-urú$^{ki}$ dub-sar dumu Ur-$^{d}$Nin- .....: RTC. 423.

39) Ur-$^{d}$Nina dub-sar dumu Al-la arad-zu: RTC. 422.

*n*] Da-da ensí Nippur$^{ki}$

40) Lú- ..... dub-sar dumu Lugal-gub-ba-ni arad-zu: Pohl RVU. 330.

*o*] La-ni sukal-maḫ

41) I-ti-Ìr-ra dub-sar arad-zu: Gen. TD. 5537; 5538.

*p*] A-tu šabra-lugal

42) Lugal-ka-gi-na dub-sar arad-zu: EAH. 96; Myhrm. SAD. 32; Scheil Cyl. 2.

*q*] Nin-uri-da me-gig-gal Urí$^{ki}$-ma

43) Lugal-ḫa-ma-ti dub-sar arad-zu: Legr. QTU. 4.

B) Die gewöhnliche Form der Siegeltexte

44) A-ab-ba dub-sar dumu ..... sag: Fish Cat. 583. — 45) A-ab-ba-ni dub-sar šabra $^{d}$Nin ..... dumu Ur- ...: Keis. STD. 229. — 46) A-du dub-sar dumu Lú?-ga .... ukuš ensí: Fish Cat. 603; 786; 792. — 47) A-gu dub-sar dumu Lugal-é-maḫ-e: Fish Cat. 549. — 48) A-kal-la dub-sar dumu Ba-bi: Nik. IV 434. — 49) A-kal-la dub-sar dumu Ḫé-šag$_5$: Nik. IV 198. — 50) A-kal-la dub-sar dumu Lú-šag$_5$-ga: Pinch. Man. 40. — 51) A-kal-la dub-sar dumu Ur-$^{giš}$gigir: ITT. IV 7210. — 52) A-kal-la dub-sar dumu Ur-nigìn-gar: Cont. UDU. 84; Dei. UT. 65; Keis. CB. 117; Keis. STD. 156; 157; 282; Schn. DDU. 47; 84; Schn. GDD. 206. — 53) A-kal-la dub-sar dumu Ur-nigìn-gar IŠ: Cont. HÉU. 37; Hackm. TDU. 122; Schn. GDD. 221; 325; 349. — 54) A-tu dub-sar dumu Lú-šag$_5$-ga: Keis. CB. 124; Nik. IV 175; 195. — 55) A-tu dub-sar dumu Šeš-kal-la: Cont. UDU. 22; Nik. IV 218. — 56) Á-zi-da dub-sar dumu .....-$^{d}$Utu: VAT. 12874. — 57) Á-zi-da dub-sar dumu I-ba-ni-iṣ: Myhrm. SAD. 29. — 58) Á-zi-da dub-sar dumu Šeš-šeš: Bart. I 49, 235; Huss. ST. II 154; ITT. II, 1857; ITT. III, II 4849; 6013; ITT. V 6869; 10005. — 59) Ab-ba dub-sar dumu .....: Cont. UDU. 51. — 60) Ab-ba-gi-na

dub-sar dumu Lugal-.....: Schn. GDD. 289. — 61) Ab-ba-gi-na dub-sar dumu Lugal-é-maḫ-e: Reisn. TU. 179. — 62) Ab-ba-gi-na dub-sar dumu Lugal-gú-....: Keis. STD. 256. — 63) Ab-ba-gi-na dub-sar dumu Lugal-uru-...: Nik. IV 182. — 64) Ab-ba-gi-na dub-sar dumu Ur-.....: Pinch. Man. 78. — 65) Ab-ba-kal-la dub-sar dumu .....: Pinch. Man. 96. — 66) Ab-ba-kal-la dub-sar dumu Du-du? sangu?: ITT. II, I 3526. — 67) Ad-da-kal-la dub-sar dumu Lugal-pa-è: Gen. TrD. 91. — 68) Ad-da-mu dub-sar dumu Lugal-uru-da sag-$sug_5$: ITT. V 6879. — 69) Al-la dub-sar dumu Ur-a-a-...: Nik. IV 428. — 70) Al-la-ù dub-sar dumu Ur-....: Lutz STR. II 100. — 71) Arad dub-sar dumu Ur-nigìn-gar IŠ: Pinch. Man. 97. — 72) Arad-mu dub-sar dumu Lugal-$šag_5$-ga: Merc. SBC. 16. — 73) Arad-mu dub-sar dumu Lugal-ug-tur: ITT. V 6888. — 74) Arad-mu dub-sar dumu Šu-$^{d}$.....: Nik. IV 217. — 75) Arad-mu dub-sar dumu Ur-nigìn-gar: Keis. STD. 129; 131; 143. — 76) Arad-mu dub-sar dumu Ur-nigìn-gar IŠ: Cont. UDU. 71; 100; Lutz STR. II 18; Schn. GDD. 229. — 77) Ba-$šag_5$ dub-sar dumu Lugal-$šag_5$-ga: Hackm TDU. 244. — 78) Ba-zi dub-sar dumu Šeš-šeš: ITT. II, I 951; 977; ITT. V 6885; VAT. 12879. — 79) Bí-$dug_4$-ga dub-sar dumu La-a-$šag_5$: Nik. IV 193; Schn. DDU. 160; 291. — 80) Da-a-ga dub-sar dumu Ur-giš-$šag_5$-ga: Fish Cat. 633; Hackm. TDU. 239; Schn. DDT. 231. — 81) Da-a-gi dub-sar dumu Ur-$^{giš}$gigir-ri: Hackm. TDU. 217; 241; Nik. IV 152. — 82) Da-da dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-$ba_6$: ITT. IV 7229. — 83) Da-da-a dub-sar.....: Schn. DDT. 267; Keis. STD. 190, 252. — 84) Da-da-ga dub-sar dumu Ur-nigìn-gar IŠ: Fish Cat. 631; 691; 781; Hackm. TDU. 140; Keis. STD. 299; Lutz STR. II 21; Merc. SBC. 11; Nik. IV 136; Schn. GDD. 395; 461; Schn. KDD. 41. — 85) Dingir-ra dub-sar dumu Lú-ga: Fish Cat. 567; Hackm. TDU. 3; Jac. CT. 30; 31; 42; Keis. STD. 178; 183; Lutz STR. I 10; Lutz STR. II 24; Pinch. Man. 47; Schn. DDT. 324. — 86) $^{d}$Nannar-andùl dub-sar: Schn. GDD. 131. — 87) $^{d}$Nannar-ḫi-li dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-$ba_6$: Nies UDT. 11. — 88) $^{d}$Nannar-ki-ág dub-sar dumu Na-ni pisan-dub-ba Gír-su$^{ki}$: ITT. II, I 999. — 89) $^{d}$Šará-ḫé-gál dub-sar dumu Ur-mes: Fish Cat. 383; Nik. IV 114: Schn. DDU. 167. — 90) $^{d}$Šará-kam dub-sar dumu Ka-$^{d}$Šará sag-$sug_5$-lugal-ka: Keis. CB. 72. — 91) $^{d}$Šará-kam dub-sar dumu Lugal-giš-sar: Keis. STD. 299; Lutz STR. II 107; Nik. IV 177; 178. — 92) $^{d}$Šará-mu-du dub-sar dumu Ur-kug-...: Nik. IV 233. — 93) $^{d}$Šará-ni-zu dub-sar dumu Arad ka-$gur_7$:

Fish Cat. 590; 618. — 94) $^{d}$Utu-mu dub-sar dumu .....: ITT. V 10034. — 95) Dug$_4$-ga dub-sar dumu Lú-$^{d}$Nin-gír-su síb na-kab-tum: Gen. TD. 4691; Keis. STD. 133; Legr. TRU. 18; 130; 142; 143; 191; 200; 355; Schn. DDT. 30; 103. — 96) Dug$_4$-ga-zi-da dub-sar dumu A-tu IŠ: Schn. GDD. 232. — 97) É-a-ba-ni dub-sar dumu Pí-ša-aḫ-ilum ensí Gú-du$_8$-a$^{ki}$: Jean ŠA. CLXIV. — 98) É-gal-e-si dub-sar dumu Lú-$^{d}$Šará: Lutz STR. I 95. — 99) É-gal-e-si dub-sar dumu Lú-$^{d}$Šará sag-sug$_5$-ka: Hackm. TDU. 342; Merc. SBC. 12; Nik. IV 104; 159. — 100) É-gissu dub-sar dumu Bí-bí: Pohl RVU. 165. — 101) En-ni dub-sar dumu Ur-nigìn-gar: Scheil Fou. — 102) En-nigìn dub-sar dumu Ur-$^{d}$KA-DI: Hackm. TDU. 39; Keis. STD. 201; Pinch. Man. 39. — 103) Gar-lagar-e dub-sar .....-du$_8$ šabra: Jac. CT. 36. — 104) Gar-lagar-e dub-sar dumu Lugal-ezen ugula-gud: Cont. UDU. 42; Nik. IV 312. — 105) Gìr-ni-ì-šag$_5$ dub-sar dumu Lú-kal-la: Del. TD. 20. — 106) $^{giš}$Gišimmar dub-sar dumu Lugal-sukal arad $^{d}$Nin-mar$^{ki}$: ITT. IV 7482. — 107) Gù-dé-a dub-sar dumu La-ni pisan-dub-ba-ka: Reisn. TU. 44; VAT. 2817. — 108) Gù-dé-a dub-sar dumu Lú-$^{d}$Ba-ba$_6$ ab-ba uru: ITT. IV 7203; 7222; 7223. — 109) Gù-dé-a dub-sar dumu Ur-$^{d}$.....: Keis. STD. 99. — 110) Gu-du-du dub-sar dumu Da-da-ga: Fish Cat. 568; Keis. CB. 114. — 111) Gu-ú-gu-a dub-sar dumu Ma-an-sum: Hackm. TDU. 225; Merc. SBC. 24; Nik. IV 139; 167; 171; 206; Schn. DDT. 213; 237. — 112) Gu-ú-gu-a dub-sar dumu Ur-$^{d}$Šará: Jean ŠA. XCVIII; Schn. GDD. 332. — 113) Ḫa-ba-lul-é dub-sar dumu $^{d}$Utu-mu: Nik. IV 276. — 114) Ḫa-lul-lul dub-sar dumu Dug$_4$-ga: Cont. HÉU. 72; Nik. IV 443. — 115) Ì-kal-la dub-sar dumu Lú-šag$_5$-ga: Keis. STD. 323; Schn. GDD. 292. — 116) Ì-kal-la dub-sar dumu Lú-šag$_5$-ga dub-sar: Fish Cat. 604; Lutz STR. II 28; Nik. IV 137; 234. — 117) Ì-kal-la dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$: Merc. SBC. 10. — 118) I-ta-è-a dub-sar dumu Lú-dùg-ga sangu $^{d}$Nin-mar$^{ki}$-ka: Bart. I 13, 44; Reisn. TU. 302; VAT. 2827. — 119) Íd-pa-è dub-sar dumu Lú-$^{d}$Šará: Keis. STD. 202; 210. — 120) Íd-pa-è dub-sar dumu Lú-$^{d}$Šará sag-sug$_5$: Fish Cat. 588; Merc. SBC. 31; Nik. IV 142; Schn. GDD. 329. — 121) Íd-pa-è dub-sar dumu Lugal-nanga nu-bànda-gud $^{d}$Šará: Schn. GDD. 263. — 122) Igi-an-na-é-su dub-sar dumu Zi-mu: ITT. V 9545. — 123) Ilum-ra-bí dub-sar dumu Lú-ga: Schn. GDD. 185. — 124) In-ta-è-a dub-sar dumu Lú-dùg-ga sangu $^{d}$Nin-gír-su: RTC. 426. — 125) Ìr-ra-nu-id dub-sar dumu Ur-

$šag_5$-ga: Lau OBTR. 208. — 126) Ka-$^{d}$Šará dub-sar dumu . . . . . : Lutz STR. I 50. — 127) Ka-$^{d}$Šará dub-sar dumu Da-da-ga: Schn. GDD. 429. — 128) Ka-$^{d}$Šará dub-sar dumu Ba-$šag_5$: Nik. IV 98; 246; 255. — 129) Ka-$^{d}$Šará dub-sar dumu Lugal- . . . . : Nik. IV 107. — 130) Ka-$^{d}$Šará dub-sar dumu Ur-nigìn-gar IŠ: Hackm. TDU. 268; Pinch. Man. 38; Schn. DDU. 78; Schn. GDD. 351; 376. — 131) Ku-li dub-sar dumu Níg- . . . . . : ITT. IV 7186. — 132) Kug-ga-ni dub-sar dumu Ur-$^{d}$Šul-gi: Keis. CB. 141. — 133) Kug-ga-ni dub-sar dumu Ur-$šag_5$-ga: Merc. SBC. 21; Nik. IV 209. — 134) La-ni-mu dub-sar dumu Ur-nigìn . . . : Cont. UDU. 72. — 135) Li-bur-$^{d}$Šul-gi dub-sar dumu En-um-ì-lí: Legr. TRU. 188. — 136) Lú-ama-na dub-sar dumu Ur-é-nun: Nik. IV 187. — 137) Lú-an-na dub-sar dumu Na-ba . . . : Bart. III 106, 195. — 138) Lú-bal-$šag_5$-ga dub-sar dumu Ur-$^{d}$Nin-mar$^{ki}$: ITT. II, I 792; Nies UDT. 25. — 139) Lú-dingir-ra dub-sar dumu A-an-ni(-du): Keis. CB. 129; Keis. STD. 149. — 140) Lú-dingir-ra dub-sar dumu A-ma-a dub-sar lugal: ITT. V 9762. — 141) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Ba- . . . . . : Jean ŠA. CLXXIV. — 142) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Ga-a-ni: Pinch. AT. I 73. — 143) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Ḫa-ba-lul-é: Nik. IV 172. — 144) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Ḫé-ma- . . . : Nik. IV 268. — 145) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Nam-tar dub-sar lugal: Pohl RVU. 216. — 146) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Lú-gi-na: Keis. STD. 174. — 147) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-$ba_6$: VAT. 2830. — 148) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Ur-$^{d}$Utu: Lutz STR. II 105. — 149) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Ur-$^{d}$Šul- . . . . . : Pohl RVU. 216. — 150) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Ur-nigìn-gar: Keis. STD. 196. — 151) Lú-dingir-ra dub-sar dumu Ur-ùb- . . . . : Pohl RVU. 144. — 152) Lú-$^{d}$Ba-$ba_6$ dub-sar dumu $^{d}$Utu-bar-ra: ITT. II, I 864. — 153) Lú-$^{d}$Ba-$ba_6$ dub-sar dumu Na-ba-$šag_6$: ITT. IV 7510. — 154) Lú-$^{d}$En-líl-lá dub-sar dumu Lú-$^{d}$Ba-$ba_5$: ITT. IV 7224; 7227. — 155) Lú-$^{d}$Gù-dé-a dub-sar dumu Lugal-é-maḫ: ITT. V 10038. — 156) Lú-$^{d}$Gù-dé-a dub-sar dumu Ur-mes: ITT. V 6978. — 157) Lú-$^{d}$Ḫa-ni dub-sar dumu Ur-$e_{11}$-e: Jean ŠA. CLXXII; Keis. CB. 89; Keis. STD. 163; Schn. GDD. 457. — 158) Lú-$^{d}$Ḫa-ni dub-sar dumu Ur-$e_{11}$-e IŠ: Fish Cat. 645; Nik. IV 113; 132; Schn. DDT. 230; Schn. DDU. 149; 213. — 159) Lú-$^{d}$Ḫa-ni dub-sar dumu Ur-nigìn-gar: Nik. IV 384. — 160) Lú-$^{d}$Igi-ma-šè dub-sar dumu Ur-$^{giš}$gigir: ITT. II, I 4203. — 161) Lú-$^{d}$Lama-kal dub-sar dumu Ur-$^{d}$Lama: Merc. SBC. 28; Nies

UDT. 2; 14. — 162) Lú-$^{d}$Nannar dub-sar dumu Pi-a: ITT. IV 7230. — 163) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Arad-mu: ITT. II, I 977; ITT. V 6875; 8213. — 164) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Ba-zi: ITT. II, I 990; ITT. III, II 48871; ITT. V 6972; Lau OBTR. 220. — 165) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Níg-$^{d}$Ba-ba$_{6}$: ITT. III, II 5401. — 166) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Silá-mu: Pinch. AT. I 83. — 167) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Šà-kug-gi sangu $^{d}$Gá-tùm-dùg: Bart. I 44, 12. — 168) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Ur-é . . . . . : ITT. III, II 5315; RTC. 427. — 169) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Ur-èš-kug-ga: ITT. IV 7269. — 170) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$: CT. 3, 12912; CT. 7, 12934; CT. 9, 19031; ITT. V 6882; 6945. — 171) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Ur-$^{d}$Nina ka-gur$_{7}$: ITT. II, I 987. — 172) Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Ur-šag$_{5}$-ga sangu $^{d}$Gá-tùm-dùg: ITT. V 6793. — 173) Lú-$^{d}$Nin-šubur dub-sar dumu . . . . . ugula-uru: Jac. CT. 34. — 174) Lú-$^{d}$Nin-šubur dub-sar dumu A-tu: ITT. II, I 860. — 175) Lú-$^{d}$Nin-šubur dub-sar dumu Dùg-ga: Schn. DDU. 134; 150; 178. — 176) Lú-$^{d}$Nin-šubur dub-sar dumu Lú- . . . . . : ITT. IV 7479. — 177) Lú-$^{d}$Nin-šubur dub-sar dumu Šeš-kal-la: Keis. STD. 150. — 178) Lú-$^{d}$Nin-šubur dub-sar dumu Šeš-kal-la šabra $^{d}$Šará: Hackm. TDU. 83; Nik. IV 235. — 179) Lú-$^{d}$Nin-šubur dub-sar dumu Ur-$^{d}$Nin-gír-su: Bart. II 79. 79; ITT. II, 1710. — 180) Lú $^{d}$Nin-subur dub-sar dumu Ur-šag$_{5}$-ga: ITT. IV 7182. — 181) Lú-$^{d}$Sin? dub-sar dumu Ur-$^{d}$Lama: ITT. IV 7231; Merc. SBC. 18. — 182) Lú-$^{d}$Šará dub-sar dumu . . . . . : Hackm. TDU. 224. — 183) Lú-$^{d}$Šará dub-sar dumu Gu-du-du sukal-lugal: Schollm. MD. 3. — 184) Lú-$^{d}$Šará dub-sar dumu La-ni-mu: Pinch. Man. 90. — 185) Lú-$^{d}$Šará dub-sar dumu Lugal-en-nun: Cont. UDU. 108; Fish Cat. 565. — 186) Lú-$^{d}$Šará dub-sar dumu Ur-$^{giš}$gigir: Nik. IV 128; 211. — 187) Lú-$^{d}$Šará dub-sar dumu Ur-šag$_{5}$-ga: Keis. STD. 230; Pinch. Man. 36. — 188) Lú-$^{d}$Šul-gi-ra dub-sar dumu Ur- . . . . . pisan dub-ba: Jean ŠA. CVI. — 189) Lú-$^{d}$Šul-gi-ra dub-sar dumu Ur-$^{d}$Li$_{8}$-si$_{4}$: Schn. GD. 375. — 190) Lú-$^{d}$Túg-an-ka dub-sar dumu Lú-$^{d}$Šará sag-sug$_{5}$-ka: Nies UDT. 156; 280; 382. — 191) Lú-$^{d}$Túg-an-ka dub-sar dumu Ur-Šag$_{5}$-ga: Schn. DDT. 238; 325. — 192) Lú-$^{d}$Ur dub-sar dumu Lú-$^{d}$Ur?: Bart. I 47, 234. — 193) Lú-$^{d}$Utu dub-sar dumu Ba-zi: Huss. ST. II 129; 158. — 194) Lú-$^{d}$Utu dub-sar dumu Lugal-šag$_{5}$?: Pohl RVU. 320. — 195) Lú-$^{d}$Utu dub-sar dumu Níg-$^{d}$Ba-ba$_{6}$: ITT. III. II 5363. — 196) Lú-$^{d}$Utu dub-

sar dumu Ur-é-an-na: Nik. IV 120; 121. — 197) Lú-dùg-ga dub-sar dumu Ḫé-ma-du: Nik. IV 185; Pinch. Man. 91. — 198) Lú-dùg-ga dub-sar dumu Lugal-. . . .: Hackm. TDU. 268. — 199) Lú-dùg-ga dub-sar dumu Nigìn-gar . . . .: Keis. STD. 168. — 200) Lú--dùg-ga dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$: Hackm. TDU. 228; Schn. GDD. 456. — 201) Lú-é-maḫ dub-sar dumu Ur-$^{d}$Li$_{8}$-si$_{4}$: Keis. STD. 315. — 202) Lú-gi-na dub-sar dumu . . . . .: Nik. IV 144. — 203) Lú-gi-na dub-sar dumu Da-da: Hackm. TDU. 117; 207; Schn. GDD. 300. — 204) Lú-gi-na dub-sar dumu Ḫa-ba-zi-zi nu-bànda: ITT. IV 7197. — 205) Lú-gi-na dub-sar dumu Ur-$^{d}$Nin-tu: Bart. I 21, 11. — 206) Lú-ib-gal dub-sar dumu Ur-gi$_{6}$-pàr šutuk $^{d}$Innina: Jac. CT 28; 29; Lutz STR. II 75; Nik. IV 37; Pinch. Man. 143. — 207) Lú-igi-ḫuš dub-sar dumu La-la: ITT. V. 6957. — 208) Lú-igi-šag$_{5}$-šag$_{5}$ dub-sar dumu Ur-nigìn-gar: Keis. CB. 138: Schn. GDD. 354. — 209) Lú-ka-ni dub-sar dumu Da-da . . .: Nik. IV 228. — 210) Lú-kal-la dub-sar dumu Ur-$^{d}$ . . . .: ITT. III, II 5344. — 211) Lú-kal-la dub-sar dumu Ur-$^{d}$Giš-bíl: ITT. II, I 3418. — 212) Lú-kal-la dub-sar dumu Ur-$^{d}$KA-DI síb-udu-niga: ITT. IV 7173. — 213) Lú-kal-la dub-sar dumu Ur-$^{d}$Nina: ITT. III, II 5419. — 214) Lú-kal-la dub-sar dumu Ur-e$_{11}$-e pisan-dub-ba: Dei. UT. 54. — 215) Lú-kal-la dub-sar dumu Ur-e$_{11}$-e IŠ: Bos. TCS. 342; Cont. HÉU. 99; Dei. UT. 43; 68; Fish Cat. 872; Jean ŠA. XC; XCVII; C; CXVIII; CLV; ITT. II, I 702; Keis. CB. 1; 3; 5; 7; 10; 12; 23; 25; 30; 45; Langd. St. C. 20; Lutz STR. I 21; Lutz STR. II 72; Merc. SBC. 13; 14; Myhrm. SAD. 110; Nik. IV 103; 106; Pinch. Man. 17; 18; 19; 20; 22; Schn. DDT. 211; 235; 240; Schn. DDU. 148; 196; 204; 239; Schn. GDD. 352; 362; 401; 484. — 216) Lú-kal-la dub-níg (ninda?)-sar dumu Ur-$^{d}$Nina: ITT. II, I 838; 841; 5419. — 217) Lú-me-lám dub-sar dumu Lú-nun: Huss. ST. II 116. — 218) Lú-ni-maḫ dub-sar: VAT. 2820. — 219) Lú-ni-zu dub-sar dumu . . . .: Nik. IV 224. — 220) Lú-šag$_{5}$-ga dub-sar: Pohl RVU. 31. — 221) Lú-šag$_{5}$-ga dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$: Keis. STD. 137. — 222) Lú-šag$_{5}$-ni-zu dub-sar dumu A-kal-la: Hackm. TDU. 138; Nik. IV 184. — 223) Lú-šeš-sig$_{5}$ dub-sar dumu . . . . .: Cont. UDU. 59. — 224) Lú-ŠIR-BUR-LA$^{ki}$ dub-sar dumu Si-rú AB $^{d}$Nin-gír-su: VAT. 2818. — 225) Lú-tur-tur-ra dub-sar dumu A-na-nu: Hackm. TDU. 177. — 226) Lú-ur$_{4}$-šà-ga dub-sar dumu Lugal-ḫé-gál mu-sar . . .: Nik. IV 186. — 227) Lú-uru-sag$^{ki}$ dub-sar dumu Lú-$^{d}$Nin-gír-su: ITT. V 10068. — 228) Lugal-á-

zi-da dub-sar dumu Ur-dul-kug-ga $^{d}$Dumu-zi . . . pa-è $^{d}$Iškur-ra ?: EAH. 106. — 229) Lugal-á-zi-da dub-sar dumu Da-da: Hackm. TDU. 257. Jac. CT. 39; Keis. STD. 186. — 230) Lugal-á-zi-da dub-sar dumu Lugal-ḫé-gál: ITT. IV 7177. — 231) Lugal-amar-kug dub-sar dumu Na-šag$_5$ AB: Keis. CB. 29; 76; Keis. STD. 7. — 232) Lugal-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Ur-$^{d}$Šul-gi: Nesb. SRD. 30. — 233) Lugal-dùg-ga dub-sar dumu Ur-$^{d}$Gá . . . .: ITT. IV 7213. — 234) Lugal-e-ba-an-šag$_5$ dub-sar dumu Ur-$^{d}$KA-DI: Nik. IV 226; Schn. DDT. 222. — 235) Lugal-é-maḫ-e dub-sar . . . . . : Keis. STD. 170. — 236) Lugal-é-maḫ-e dub-sar dumu Da-da: Fish Cat. 660. — 237) Lugal-é-maḫ-e dub-sar dumu Lú-kug-ga: Fish. Cat. 703. — 238) Lugal-é-maḫ-e dub-sar dumu Lugal-ka-gi-na: Cont. UDU. 65; Dei. UT. 67; Hackm. TDU. 28; 227; 229; 233; 236; 262; 265; Keis. CB. 116; 120; 125; 137; 162; Keis. STD. 85; 146; Pup. 22; Schn. GDD. 255. — 239) Lugal-ezen dub-sar dumu Ama-Innina-za: Keis. STD. 37. — 240) Lugal-ezen dub-sar dumu Da-da: Fish Cat. 615; Keis. STD. 167; Pinch. AT. 135; Schn. DDU. 75; 92. — 241) Lugal-ezen dub-sar dumu Ka-$^{d}$Šará: Cont. HÉU. 3. — 242) Lugal-ezen dub-sar dumu Lú-$^{d}$Nin-giš-zi-da: Pinch. Man. 71. — 243) Lugal-ezen dub-sar dumu Lugal-é-maḫ-e šabra: Schn. DDU. 270; Schn. GDD. 176; 177. — 244) Lugal-ezen dub-sar dumu Lugal-itu-da: Pinch. Man. 42. — 245) Lugal-ezen dub-sar dumu Ur-$^{d}$ . . . .: Hackm. TDU. 264. — 246) Lugal-gar-da dub-sar dumu Ur-$^{d}$Nidaba: Keis. STD. 100. — 247) Lugal-gar-lagar-e dub-sar dumu Lugal-šag$_5$-ga: Hackm. TDU. 253. — 248) Lugal-$^{giš}$gigir-ri dub-sar dumu Ur-nigìn: Schn. GDD. 489. — 249) Lugal-gú-gal dub-sar dumu Lú-$^{d}$Ba-ba$_6$: Reisn. TU. 293. — 250) Lugal-gú-gal dub-sar dumu Lú-$^{d}$En-líl: Lau OBTR 212. — 251) Lugal-gú-gal dub-sar dumu Lú-$^{d}$Lama: Nies UDT. 20. — 252) Lugal-ḫé-gál dub-sar dumu Ur-nigìn: Fish Cat. 638; Nik. IV 129; 240; 241. — 253) Lugal-igi-ḫuš dub-sar dumu . . . .: Keis. STD. 160. — 254) Lugal-im-ru-a dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$ nu-bànda: ITT. II, I 951; ITT. IV 7279; ITT. V 9743. — 255) Lugal-itu-da dub-sar dumu Lú-kal-la: Pinch. Man. 48. 256) Lugal-itu-da dub-sar dumu Ur-$^{d}$Dumu-zi-da: Keis. CB. 11; Schn. GDD. 55. — 257) Lugal-itu-gi dub-sar dumu Lú-$^{d}$Giš-bar-è: ITT. V 9720. — 258) Lugal-kar-ri dub-sar dumu . . . .: Pohl RVU. 97. — 259) Lugal-ku-dùg dub-sar dumu Ma-ni: Lutz STR. I 67. — 260) Lugal-ku-dùg dub-sar dumu Ma-ni qa-šu-du$_8$ $^{d}$Gù-dé-a: ITT. III, II 4790. — 261) Lugal-kug-zu dub-sar: Keis.

CB. 113. — 262) Lugal-kug-zu dub-sar dumu Ur-nigìn-gar: Keis. STD. 119 Schn. GDD. 361; 451. — 263) Lugal-kug-zu dub-sar dumu Ur-nigìn-gar IŠ: Cont. UDU. 33; Nik. IV 133; 158; 173; Schn. DDT. 214. — 264) Lugal-lú-šag$_5$-šag$_5$ dub-sar dumu Mer-šag$_5$-šag$_5$: ITT. II, I 1002; Pinch. AT. I 104. — 265) Lugal-me-lám dub-sar dumu Ba-. . . . ensí: Schn. GDD. 186. — 266) Lugal-me-lám dub-sar dumu $^{d}$Nippur$^{ki}$: Keis. STD. 156; Legr. TRU. 187. — 267) Lugal-me-lám dub-sar dumu Síb-a? nu-bànda-gud: Pohl RVU. 268. — 268) Lugal-múrub-e dub-sar dumu Lugal-bàn-da: Fish Cat. 740; Jean ŠA. LXXXI; Keis. STD. 187. — 269) Lugal-múrub-e dub-sar dumu Ur-šag$_5$-ga: Pinch. Man. 104. — 270) Lugal-nam-tar-ri dub-sar dumu Ur- . . .: Fish Cat. 737. — 271) Lugal-nanga dub-sar dumu Á-an-du-ru: Hackm. TDU. 242. — 272) Lugal-nir dub-sar dumu Ur-$^{d}$Šará pisan-dub-ba-ka: Jean ŠA. XCI; Keis. STD. 176; 178; Lutz STR. II 33; Nik. IV 133; 147; Schn. GDD. 438. — 273) Lugal-nir-gál dub-sar arad $^{d}$Šará: Pinch. Man. 105. — 274) Lugal-si-bí dub-sar dumu Lugal-šag$_5$-ga: Cont. UDU. 104; Schn. DDU. 190; 256. — 275) Lugal-ti-ra-áš dub-sar dumu Lú-$^{d}$Ba-ba$_6$: ITT. II, I 765. — 276) Lugal-ti-ra-áš dub-sar dumu Na-mu: ITT. II, I 863; 995; 997. — 277) Lugal-túg-gu-la dub-sar dumu Du-du: ITT. V 9574. — 278) Lugal-túg-maḫ dub-sar . . . . .: ITT. V 6802. — 279) Lugal-ur-sag dub-sar dumu I-ta-è: ITT. III, II 5338. — 280) Lugal-uru-da dub-sar dumu Ur-$^{d}$Lama: ITT. IV 7163; 7172; 7201; 7212; 7473. — 281) Lul-a-mu dub-sar dumu Mi-ni-bal šabra uru: Nies UDT. 27. — 282) Ma-nu-um-ki-$^{d}$Šul-gi dub-sar dumu I-ti: Legr. TRU. 367. — 283) Na-ba-di dub-sar dumu . . .-gu-za: Keis. STD. 275. — 284) Na-ba-šag$_5$ dub-sar dumu Kalag-ga: ITT. IV 7483. — 285) Na-ba-šag$_5$ dub-sar dumu Ur-nigìn-gar: Pinch. AT. I 47. — 286) Na-ú-a dub-sar . . . . .: Schn. GDD. 468. — 287) Nam-maḫ dub-sar dumu Lul-a má-laḫ$_4$-gal: ITT. II, I 757; ITT. V 9775; 10012. — 288) Nam-ma dub-sar dumu Ba- . . . .: Bart. I 13, 200. — 289) Nam-zi dub-sar dumu Lugal-ur-sag: ITT. IV 7472. — 290) Nam-zi-tar-ra dub-sar dumu . . . .: ITT. V 9942; Pohl RVU. 5. — 291) Nam-zi-tar-ra dub-sar dumu Ba-zi: ITT. III, II 5364; ITT. V 6885; 9574. — 292) Nam-zi-tar-ra dub-sar dumu Ur-$^{d}$Lama: ITT. II, I 647; ITT. V 9757. — 293) Níg-$^{d}$Ba-ba$_6$ dub-sar dumu Ba-zi: ITT. V 6994. — 294) Níg-$^{d}$Ba-ba$_6$ dub-sar dumu Ma-an-sum: ITT. V 9576. — 295) Níg-ú-rum dub-sar dumu $^{d}$Nannar-ì-zu: ITT. III, II 6562. — 296) Níg-ú-rum dub-sar dumu Ku-li: Nies

UDT. 8. — 297) Níg-ú-rum dub-sar dumu Šeš-a-ni: Nik. IV 430. — 298) Níg-ú-rum dub-sar arad ba-gár: Pnch. AT. I 42. — 299) Nu-úr-$^{d}$Sin dub-sar dumu I-ti-na: Legr. TRU. 88. — 300) Rim$_4$ dub-sar dumu Ur-$^{d}$KA-DI: Pinch. Man. 39; Schn. GDD. 431; 435. — 301) Šà-kug-gi dub-sar dumu Lú-kal-la: Lau OBTR. 210. — 302) Šà-nin-gá-ti dub-sar dumu Lugal-nanga: Fish Cat. 575; Lutz STR. I 84; Nik. IV 126; Schn. GDD. 454. — 303) Šeš-a-ni dub-sar dumu Da-da: Dei. UT. 95; Keis. STD. 159; 161; Lutz STR. II 27; Merc. SBC. 25; Nik. IV 155; 237; 239. — 304) Šeš-kal-la dub-sar dumu . . . .: Nik. IV 149; 164; 179. — 305) Šeš-kal-la dub-sar dumu An-ni . . . .: ITT. V 9938. — 306) Šeš-kal-la dub-sar dumu Dug$_4$-ga: Cont. HÉU. 15; Hackm. TDU. 130; Pinch. Man. 145. — 307) Šeš-kal-la dub-sar dumu Lugal-á-zi: Nies UDT. 126. — 308) Šeš-kal-la dub-sar dumu Lugal-má-gur$_8$-ri: Fish Cat. 733. — 309) Šeš-kal-la dub-sar dumu Nam-maḫ: Pinch. AT. I 91. — 310) Šeš-kal-la dub-sar dumu Tir-gu: Hackm. TDU. 86. — 311) Šeš-kal-la dub-sar dumu Ur-ab-ba: ITT. II, I 996; ITT. IV 7271. — 312) Seš-kal-la dub-sar dumu Ur-$^{d}$ . . . .: Pohl RVU. 84; 261. — 313) Šeš-šag$_5$ dub-sar dumu Lugal-gù-dé . . .: Nik. IV 230. — 314) Šu-ni-an-nam dumu Ur-$^{d}$Nin-urta: Pohl RVU. 156. — 315) Ù-da dub-sar dumu Nin-ka . . .: ITT. V 10054. — 316) Ù-ma-ni dub-sar dumu . . . .: Cont. UDU. 57. — 317) Ù-ma-ni dub-sar dumu Nam-ḫa-ni: Jac. CT. 19; 20; 21; 22; 23; Pinch. Man. 108. — 318) Ù-ma-ni dub-sar dumu Ur- . . . .: Nik. IV 110. — 319) Ù-ma-ni dub-sar dumu Zi-en-ni: Jean ŠA. LXXIII. — 320) Ur-ab-ba dub-sar dumu Ba-zi: ITT. II, I 978; ITT. V 6877: Pinch. AT. I 117. — 321) Ur-àm-ma dub-sar dumu Na-di: Keis. STD. 158; 159; Schn. DDU. 184. — 322) Ur-amaš-a dub-sar dumu É-pa-è: Pohl RVU. 67. — 323) Ur-an-na dub-sar dumu Ur-$^{giš}$gigir: Schn. GDD. 315. — 324) Ur-ba-gár dub-sar dumu $^{d}$Utu-mu sag-sug$_5$ . . . . . ki-ka: ITT. II, I 2730. — 325) Ur-ba-gár dub-sar dumu Na- . . . .: VAT. 2815. — 326) Ur-bàd-dúr-ra dub-sar dumu Ur-tur: Pinch. AT. I 19; Wengl. 5. — 327) Ur-$^{d}$A-dùg dub-sar dumu Lugal-zu- . . .: Fish Cat. 756. — 328) Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$ dub-sar dumu A-a-kal-la dub-sar: ITT. V 10042. — 329) Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$ dub-sar dumu Ba-zi: Bart. I 49, 231; 28, 298; ITT. V 6970. — 330) Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$ dub-sar dumu $^{d}$ . . . . . : Bart. I 6, 173. — 331) Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$ dub-sar dumu Lú- . . . . .: ITT. IV 7159. — 332) Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$ dub-sar dumu Lú-$^{d}$Ba-ba$_6$: Bart. III 106, 198; ITT. V 9703; 9784; 10029. — 333) Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$ dub-sar dumu

Lú-dùg-ga sangu $^{d}$Nin-gír-su: ITT. II, I 3830. — 334) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Lugal-igi nu-bànda: ITT. IV 7160, — 335) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Lugal-me-lám: ITT. IV 7515. — 336) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Lugal-pìr: ITT. V 9569. — 337) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Lugal-uru-da: ITT. II, I 991. — 338) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Na-di lú šim: Nies UDT. 29. — 339) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Na-mu: Reisn. TU. 57; VAT.2824. — 340) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Nu-mu dub-sar dumu Na-mu: Bart. I 19, 305. — 341) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Šeš-tur-tur: VAT. 2824. — 342) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Ur-$^{d}$ . . . . šabra: ITT. IV 7514. — 343) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Ur-gír-su: Bart. II 53, 4. — 344) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Ur-íd-edin-na: Pinch. AT. I 96. — 345) Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$ dub-sar dumu Qàl?-làl?: Bart. II 83, 73. — 346) Ur-$^{d}$Dumu-zi-da dub-sar dumu Šeš-kal-la: Keis. STD. 126. — 347) Ur-$^{d}$En-gal-du-du dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$: ITT. V 10080. — 348) Ur-$^{d}$En-líl-lá dub-sar dumu Ka-šag$_{5}$: ITT. II, I 636; ITT. V 10027; Spel. RIA. 91. — 349) Ur-$^{d}$En-líl-lá dub-sar dumu Lugal-ušumgal: ITT. 10031. — 350) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu A-tu: Bart. I 17, 47. — 351) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Ḫu-ru-mu: ITT. IV 7232. — 352) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Lú-$^{d}$Nin-gír-su: Bart. I 11, 38; EAH. 27. — 353) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Lú-dùg-ga: ITT. IV 7168. — 354) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Lú-gi-na: ITT. V 10056. — 355) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Lugal-. . . .: Bart. III 131, 320. — 356) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Lugal-šag$_{5}$-ga: ITT. V 10056. — 357) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Na-ba-šag$_{5}$: ITT. IV 7176. — 358) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Ur- . . . . nu-bànda: Pinch. AT. I 94. — 359) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$: ITT. V 6868; 9950; 10015. — 360) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Ur-$^{giš}$gigir ú-du-lu: ITT. IV 7164. — 361) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Ur-šag$_{5}$-ga: Merc. SBC. 26; Nies UDT. 17. — 362) Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar dumu Ur-šu-ga-lam-ma: ITT. IV 7166. — 363) Ur-$^{d}$Ḫa-ni dub-sar dumu Engar-dùg qa-šu-du$_{8}$: Pohl RVU. 69. — 364) Ur-$^{d}$Iškur dub-sar dumu La-ni-a: Gen. TrD. 68; Legr. TRU. 58; 289. — 365) Ur-$^{d}$KA-DI dub-sar dumu Na-ba-šag$_{5}$: ITT. V 9823. — 366) Ur-$^{d}$Lama dub-sar dumu Ab-ba-a šabra $^{d}$Nin-gír-su: ITT. V 6874. — 367) Ur-$^{d}$Lama dub-sar dumu Arad-mu: ITT. III, II 4901; ITT. IV 7251; ITT. V 6997; 9769. — 368) Ur-$^{d}$Lama dub-sar dumu Gu-za-ni: ITT. II, I 766. — 369) Ur-$^{d}$Lama dub-sar dumu Gu?-ša-mu ú-du-lu: Reisn. TU. 47. — 370) Ur-

$^{d}$Lama dub-sar dumu Ku-li: ITT. IV 7179. — 371) Ur-$^{d}$Lama dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$: Nies UDT. 16. — 372) Ur-$^{d}$Lama dub-sar dumu Ur-$^{d}$Gál-alim: ITT. V 6884. — 373) Ur-$^{d}$Lama dub-sar dumu Ur-gar: ITT. V 10040. — 374) Ur-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Lú-$^{d}$Ba-ba$_{6}$: ITT. V 10077. — 375) Ur-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Lú-$^{d}$Lama: ITT. V 6802. — 376) Ur-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Lugal-uru-da: ITT. V 6894. — 377) Ur-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar dumu Na-ba-šag$_{5}$ nu-bànda: ITT. IV 7151. — 378) Ur-$^{d}$Nin-giš-zi-da dub-sar dumu Lú-$^{d}$Utu maškim ama-tu $^{d}$Nina: ITT. II, 3957. — 379) Ur-$^{d}$Nin-giš-zi-da dub-sar dumu Ur-šag$_{5}$-. . .: ITT. III, II 4850. — 380) Ur-$^{d}$Nin-mar-ki dub-sar dumu. . . .: ITT. IV 7267. — 381) Ur-$^{d}$Nin-mar$^{ki}$ dub-sar dumu Lú-$^{d}$Na-rú-a: ITT. II, I 993. — 382) Ur-$^{d}$Nin-mar$^{ki}$ dub-sar dumu Lugal-ušumgal: ITT. IV 7267; ITT. V 10055; Lau OBTR. 223. — 383) Ur-$^{d}$Nin-mar$^{ki}$ dub-sar dumu Nam-ḫa-ni: ITT. II, I 782. — 384) Ur-$^{d}$Nin-tu dub-sar dumu Dug$_{4}$-ga: Keis. STD. 188; Schn. DDU. 121; 157. — 385) Ur-$^{d}$Nina dub-sar dumu . . . . . : VAT. 2814. — 386) Ur-$^{d}$Nina dub-sar dumu . . . . .-li pisan-dub-ba: ITT. V 10037. — 387) Ur-$^{d}$Nina dub-sar dumu Lú-dùg-ga ka-gur$_{7}$-ka: Pinch. AT. I 48. — 388) Ur-$^{d}$Nina dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ba-ba$_{6}$: ITT. IV 7506. — 389) Ur-$^{d}$Nina dub-sar dumu Ur-$^{d}$Lama: ITT. V 9738; Pinch. AT. I 114; 119. — 390) Ur-$^{d}$Nu-muš-da dub-sar dumu Lugal-gud-e: Fish Cat. 584; Lutz. STR. I 26; Lutz STR. II. 97. — 391) Ur-$^{d}$Nun-gal dub-sar dumu Erin-da: ITT. II, I 951. — 392) Ur-$^{d}$Nun-gal dub-sar dumu Ur-$^{d}$Šará: Schn. DDU. 120. — 393) Ur-$^{d}$Nun-gal dub-sar dumu Ur-$^{d}$Šará pisan-dub-ba-ka: Cont. HÉU. 99; Fish Cat. 800; 872; Jean ŠA. CLXVIII; Keis. CB. 3; 5; 7; 10; 12; 23; 25; Keis. STD. 155; Nik. IV 118; 213; 281; Pinch. AT. I 41; 86; Schn. DDT. 246; Schn. DDU. 120; 238; Schn. GDD. 391. — 394) Ur-$^{d}$Nun-gal dub-sar zì-da: ITT. IV 7301. — 395) Ur-$^{d}$Sin dub-sar dumu . . . .: Cont. HÉU. 10. — 396) Ur-$^{d}$Sin dub-sar dumu Lú-ga. . .: Fish Cat. 709. — 397) Ur-$^{d}$Sin dub-sar dumu Šeš-kal-la: Fish Cat. 657. — 398) Ur-$^{d}$Sin dub-sar dumu Ur-$^{giš}$gigir-kam: Cont. HÉU. 83; Fish Cat. 630; Lutz STR. I 43; Lutz STR. II 15; 104; Nik. IV 250; Schn. GDD. 346. — 399) Ur-$^{d}$Sin dub-sar dumu Ur-šag$_{5}$-ga: Jean ŠA. XCIV. — 400) Ur-$^{d}$Šará dub-sar dumu Lugal-nanga nu-bànda-gud $^{d}$Šará: Cont. HÉU. 25; 89; 105; Jean ŠA. XCIX; Schn. GDD. 175; 190; 496. — 401) Ur-$^{d}$Šará dub-sar dumu Lul-lul-lí: Lutz STR. I 121. — 402) Ur-$^{d}$Šará dub-sar dumu Šeš-kal-la: Keis. STD. 154; 182; Nik. IV 111;

138; 222; Schn. GDD. 422; 433. — 403) Ur-$^{d}$Šará dub-sar dumu Tab-ša-ù?: Keis. STD. 192. — 404) Ur-$^{d}$Šará dub-sar dumu Ur-$^{d}$ . . . . . pisan-dub-ba-ka: Cont. UDU. 130. — 405) Ur-$^{d}$Šu-maḫ dub-sar dumu Ur-gu: Pohl RVU. 214. — 406) Ur-$^{d}$Šul-gi dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ḫa-ni: Nesb. SRD. 24. — 407) Ur-$^{d}$Šul-pa-è dub-sar dumu Gu-za-ni AB: Legr. TRU. 19. — 408) Ur-$^{d}$Šul-pa-è dub-sar dumu Ḫa-ba-lul-é: Pinch. Man. 45. — 409) Ur-$^{d}$Šul-pa-è dub-sar dumu Lugal-kug-ga-ni: Fish Cat. 628; 759; Jean ŠA. CXLIII; Nik. IV 214; Schn. GDD. 262; 334. — 410) Ur-$^{d}$Šul-pa-è dub-sar dumu Lugal-kug-zu: Keis. CB. 140. — 411) Ur-$^{d}$Šul-pa-è dub-sar dumu Lugal-šag$_5$-ga: Pinch. Man. 106. — 412) Ur-$^{d}$Šul-pa-è dub-sar dumu Lugal-ud-da: Pinch. Man. 33. — 413) Ur-$^{d}$Šul-pa-è dub-sar dumu Ur-$^{d}$Ḫa-ni: Legr. TRU. 319; 338; 341; 361; 371; Nies UDT. 168. — 414) Ur-$^{d}$Túg-nun-ka dub-sar dumu Ur-$^{d}$Nin-tu sag-sug$_5$-ka: Schn. GDD. 230; 313. — 415) Ur-$^{d}$Ùr-bar-tab dub-sar dumu . . . . .: Schn. GDD. 298. — 416) Ur-$^{d}$ . . . . . dub-sar dumu Lugal-kug-ga: Keis. STD. 99; 139. — 417) Ur-dun dub-sar dumu Da-da: Hackm. TDU. 112; Keis. STD. 97; 223; Nik. IV 130. — 418) Ur-é-an-na dub-sar dumu Ug-dalla: Pohl RVU. 248. — 419) Ur-e$_{11}$-e dub-sar dumu Ur-e$_{11}$-e: Schn. GDD. 405. — 420) Ur-e$_{11}$-e dub-sar dumu Ur-nigìn-gar: Cont. UDU. 26; Fuÿe AF. 1; Hackm. TDU. 27; 240; Keis. CB. 2; 4; 51; 77; 127; 181; Keis. STD. 184; 189; 197; 198; Lutz STR. II 92; Nik. IV 387. — 421) Ur-é-maḫ dub-sar dumu Da-da: Fish Cat. 752; Jean ŠA. CIX; Nik. IV 148. — 422) Ur-é-ninnu dub-sar dumu Al-la-mu šabra: Huss. ST. II 157; ITT. II, I 979; ITT. V 10041; Pinch. AT. I 112; VAT. 2831; 12883. — 423) Ur-é-ninnu dub-sar dumu Lú-dùg-ga sangu $^{d}$Nin-gír-su: Huss. ST. II 156. — 424) Ur-èš-kug-ga dub-sar dumu Ab-ba-gi-na: ITT. III, II 5334; ITT. IV 7045. — 425) Ur-gar dub-sar dumu A-tu: ITT. V 6954. — 426) Ur-gar dub-sar dumu An-ni-ḫi-li gu-za-lal: ITT. IV 7485. — 427) Ur-gar dub-sar dumu La-ni pisan-dub-ba: ITT. IV 7520. — 428) Ur-gar dub-sar dumu Ur-dun má-laḫ$_4$-gal: ITT. II, I 2736. — 429) Ur-gi-en-na dub-sar dumu Lú-dingir-ra: ITT. V 9578. — 430) Ur-gi$_6$-pàr dub-sar dumu A-a-kal-la: Nik. IV 146. — 431) Ur-$^{giš}$gigir dub-sar dumu . . . . .: Schn. GDD. 346. — 432) Ur-$^{giš}$gigir dub-sar dumu Bar-ra-an: Pinch. Man. 43; Schn. GDD. 394. — 433) Ur-$^{giš}$gigir dub-sar dumu Lugal- . . . .: Nik. IV 270. — 434) Ur-gú-en-na dub-sar dumu Lú-dingir-ra: ITT. V 9578; 9870; 9934. — 435) Ur-gu-la dub-sar dumu Ga-ni: ITT. V

10081. — 436) Ur-gu-la dub-sar dumu Ur-...nu-bànda: ITT. V 10073. — 437) Ur-gu-la dub-sar dumu Ur-kug-nun: Nies UDT. 18. — 438) Ur-Innina-Unug$^{ki}$ dub-sar ukuš ensí-gé A-a-kal-la: Dei. UT. 94; Nik. IV 207; 208. — 439) Ur-kug-nun dub-sar dumu Lú-kal-...: Bart. III 130, 318. — 440) Ur-kug-nun-na dub-sar dumu Lú-$^{d}$Nin-gír-su AB: Keis. STD. 73; Legr. TRU. 184; 186; 189; 192; 193; 194; 195; 196; 197; 354; 365; 368; 369; Nies UDT. 167. — 441) Ur-kug-nun-na dub-sar dumu Lú-$^{d}$Nin-gír-su síb na-kab-...: Nies UDT. 165. — 442) Ur-kug-nun-na dub-sar dumu Lú-$^{d}$Nin-zu-a: Cont. UDU. 36; 37; Gen. TrD. 73; Keis. CB. 53; Langd. TAD. 14. — 443) Ur-lugal dub-sar dumu Da-a-gi$_4$: Lutz STR. I 87; Schn. DDT. 229. — 444) Ur-lugal dub-sar dumu Gi?-na: Pohl RVU. 118. — 445) Ur-me-lám dub-sar dumu Lú-kal-la: ITT. V 9577. — 446) Ur-mes dub-sar: Keis. STD. 203. — 447) Ur-mes dub-sar dumu Gù-dé-a: ITT. II, I 861. — 448) Ur-mes dub-sar dumu Ú-da: ITT. II, I 749. — 449) Ur-mes dub-sar dumu Ur-$^{d}$Še-in: Keis. STD. 165; 309; Schn. DDT. 218. — 450) Ur-nigìn-gar dub-sar dumu Lú-.....: Cont. UDU. 74. — 451) Ur-nigìn-gar dub-sar dumu Zu-.....: Gen. TD. 5557. — 452) Ur-šag$_5$-ga dub-sar dumu Erin-da: ITT. IV 7155. — 453) Ur-šag$_5$-ga dub-sar dumu Ur-gu-la: ITT. III, II 4847. — 454) Ur-šag$_5$-ga dub-sar dím dumu Dug$_4$-ga-an: ITT. IV 7157. — 455) Ur-šag$_5$-ga-mu dub-sar dumu Lugal-ka-gi-na: ITT. II, I 945. — 456) Ur$_4$-šà-ki-dùg dub-sar dumu Pa-sag: Wengl. 46. — 457) Ur-šà-ta-lú dub-sar dumu Ur-kug-ga-ni: Nik. IV 199; Schn. DDU. 159. — 458) Ur-tur dub-sar dumu Na-šag$_5$ AB: Gen. TrD. 46; 66. — 459) Ur-tur dub-sar dumu Ur-šag$_5$-ga: VAT. 2822. — 460) Ur-ur dub-sar dumu A-tu: ITT. IV 7468. — 461) Ur-zikum-ma dub-sar dumu Lugal-.....: Schn. DDT 196. — 462) Uš-gi-na dub-sar dumu Lugal-šag$_5$: Nik. IV 116; 127. — 463) Uš-mu dub-sar dumu Lugal-šag$_5$-ga: Keis. STD. 103, 148; Lutz STR. II 49; Merc. SBC. 16; Schn. GDD. 293. — 464) Uš-mu dub-sar dumu Lugal-šag$_5$-šag$_5$: Fish Cat. 593; 794; 801; Jac. CT. 49.

## II. Die verschiedenen dub-sar-Klassen und ihre Titulare

dub-sar á: A-kal-la (Pinch. AT. I Siegel); Ur-$^{d}$Šul-gi (Bart. II 94, 105). — dub-sar a-ru: An-ni-ba-ul (ITT. III, II 5509). — dub-sar a-ru-a: An-šag$_5$-ga (Ch. STA. 7 VI 15);

Lú-bal-šag$_5$-ga (Bart. III 151, 395); Lú-$^{d}$Nin-gír-su (Reisn. TU. 286); Na-ú-a (Hackm. TDU. 105). — dub-sar AB: Ba-šag$_5$ (Hackm. TDU. 105, 14); Uš-mu (Dei. UT. 85, 33). — dub-sar anše: Gi-na (Pinch. AT. I 50). — dub-sar dam-qar: Ba-zi (Reisn. TU. 130). — dub-sar dím: Ur-šag$_5$-ga (ITT. IV 7157). — dub-sar dumu-dumu-me (Reisn. TU. 207). — dub-sar dumu dab$_5$-ba: La-la-a (ITT. IV 7308). — dub-sar é-dub-ba (Lau OBTR. 162). — dub-sar é-gal: Uš-mu (Gen. TD. 5514 R 21. — dub-sar é-gal (Gen. TÉO. 5514 R 21). — dub-sar-gal: Ur-$^{d}$Gál-alim (CT. 10, 12239). — dub-sar gi: $^{d}$Nin-mar$^{ki}$-ka (Reisn. TU. 94). — dub-sar gud-engar: Ur-mes (CT. 5, 19024); Huss. ST. II 4; Pinch. AT. I 52 (1 nu anše rug-rug dub-sar-gud-engar nu-bànda-gud). — dub-sar gud?: Keis. STD. 211 pass. (dub-sar-gud ì-ku; guruš dub-sar gud); Reisn. TU. 34 (1 gud-giš rug-ga engar nu-bànda-gud ù dub-sar-gud 1 sag-gud-2-šè). — dub-sar gud+U: A-na-mu (CT. 1, 96-4-10, 1); Ad-da (CT. 1, 94-10-16, 8); Dug$_4$-ga-ni-zi (CT. 1, 94-10-16, 17); Lú-má-gur$_8$-ra (CT. 1, 94-10-16, 17); Ur-abzu (Keis. STD. 311, 3); Ur-$^{d}$En-líl-lá (ITT. III, II 5559); Ur-$^{d}$I[illegible]-$^{d}$Ba-ba$_6$ (CT. 1, 94-10-16, 25); Ur-$^{d}$Gál-alim (ITT, II 5559); Da-da-a (Keis. STD. 252 Sieg.). — dub-sar-gud-udu (Lau OBTR. 162). — dub-sar ḫé-ku: A-tu (Ch. STA. 7 I 8; 24 Obv. 11; CT. 10, 21399; Huss. ST. II 3 Obv. I 8; 24 Obv. 11; ITT. IV 7538; 7556; CT. 5, 12934). — dub-sar kaš: Ur-$^{d}$Gál-alim (Bart. I 33, 81; Bart. III 138, 366); Ur-$^{d}$Lama (Gen. TÉO. 5675; ITT. III, II 6463); Ur-$^{d}$Nina (CT. 5, 17750). — dub-sar ku-ba: La-la-a (ITT. IV 7308); Lú-$^{d}$En-líl-lá (Myhrm. SAD. 111). — dub-sar lugal: Inim-ma-ni-zi (Jean ÉDU. IV); Nam-ḫa-ni (Reisn. TU. 160 IV 15); A-ma-a (ITT. V 9762 Sieg.); Nam-ri (Bart. II 53, 10 II 8); Nam-tar (Pohl RVU. 160); Ur-$^{d}$Lama (ITT. III, II 6463; Gen. TÉO. 5675 IX 36); Ur-$^{d}$Nina (ITT. II, I 771); Ur-šag$_5$-ga-mu (RISA. 292, 12 Sieg.); dub-sar lugal-me (Huss. ST. II 73 Obv. 3; 93 Obv. 5; Reisn. TU. 239). — dub-sar maḫ: Šeš-šeš (ITT. IV 7333; 7411; 8097); Ur-$^{d}$En-líl-lá (Nik. IV 466, 3); a-šà Du-du dumu dub-sar-maḫ (ITT. IV 8124). — dub-sar mar-sa: Lú-$^{d}$Nin-gír-su (Bart. III 152, 398); Lú-$^{d}$Nin-šubur (ITT. IV 7942; Reisn. TU. 130); dub-sar mar-sa $^{1}/_{5}$-ta (CT. 3, 18344); Gu-ú-mu (ITT. III, II 5094); Na-ba-šag$_5$ (ITT. IV 7942; Huss. ST. II 3 Rev. V 14): — dub-sar mar-sa Gír-su$^{ki}$-gé-ne (Bart. III 152, 398). — dub-sar mar-sa Gú-ab-ba$^{ki}$: Ur-$^{d}$Nina

(Reisn. TU. 130). — dub-sar mar-sa Nina$^{ki}$: Gu-ú-mu (ITT. III, II 5094); Na-ba-šag$_5$ (Reisn. TU. 130). — dub-sar-me (Myhrm. SAD. 96; CT. 5, 17750; Reisn. TU. 154). — dub-sar-ne šu-ba-ab-ti (Reisn. TU. 101; 208). — dub-sar-ni (ITT. V 6844). — dub-sar maškim: Da-a-ti (CT. 32, 26 III 6; 27 IV 26); $^{d}$Šará-kam (CT. 32, 12 II 15); Lú-tur-tur (Nik. IV 203, 10). — dub-sar nagar: Lú-$^{d}$Nin-šubur (Wengl. 48); Šu-$^{d}$Adad (CT. 7, 17765; Huss. ST. II 3 Rev. IV 19). — dub-sar ninda: Ur-$^{d}$En-líl-lá (Keis. STD. 304, 23); Lú-kal-la (ITT. II, I 838; 841; 842; 843; 5419 Sieg. (geschrieben: dub ninda sar). — dub-sar pisan-dub-ba: . . . . .-alim (ITT. V 6975); Kud-da-mu (ITT. IV 7825). — dub-sar pisan im-sar-ra (Bart. I 18, 183). — dub-sar šabra: A-ab-ba-ni (Keis. STD. 229 Sieg.). — dub-sar šu-ba-ra (Hackm. TDU. 4, 49). — dub-sar-túg: Ur-gar (ITT. IV 7103). — dub-sar túg-kad: Ì-kal-la (Schn. GDD. 324, 25); dub-sar túg-kad ì-ku (Schn. GDD. 324, 163). — dub-sar tu-ra: Lú-$^{d}$Nin-šubur (Reisn. TU. 232). — dub-sar tur (Bart. III 123, 264). — dub-sar tur-tur (Huss. ST. II 92 Obv. 4; Reisn. TU. 231; 232; 233). — dub-sar udu (Keis. STD. 211, 64: dub-sar udu ì-ku); guruš dub-sar udu (Keis. STD. 211, 47). — dub-sar ukuš: Lugal-du$_8$ (ITT. IV 7467). — dub-sar ugula uš-bar (Reisn. TU 159: guruš dub-sar ugula uš-bar). — dub-sar ugula uš-bar é $^{d}$Nannar (Reisn. TU. 159: guruš dub-sar ugula uš-bar é $^{d}$Nannar). — dub-sar zì: Ku-li (CT. 3, 18975); Lugal-šag$_5$-ga (ITT. IV 7011; CT. 9, 12915); Ur-$^{d}$Gál-alim (EAH. 27; Reisn. TU. 108). — dub-sar zì-da: Lú-dingir-ra (Ch. STA. 2 VI 5); Lugal-šag$_5$-ga (Bart. I 33, 81; ITT. IV 7011); Ur-èš-kug-ga (Reisn. TU. 100); Ur-$^{d}$En-líl-lá (Pinch. AT. I 59; Reisn. TU. 117); Ur-$^{d}$Gál-alim (Pinch. AT. I 59; Reisn. TU. 118); Ur-$^{d}$Nun-gal (ITT. IV 7301). — dub-sar zì-da-me: (Jac. CT. 53 VIII 11). — dub-sar zì-da-gé-ne (Jac. CT. 53 VIII 20). — dub-sar ukuš ensí A-a-kal-la: Ur-Innina-Unug$^{ki}$ (Dei. UT. 95; Nik. IV 207; 208).

### III. **Andere Titel und Funktionen der dub-sar**

A] Lugal-nir-gál dub-sar arad $^{d}$Šará (Pinch. Man. 105). Nig-ú-rum dub-sar arad ba-gár (Pinch. AT. I 42). — A-ab-ba-ni dub-sar šabra $^{d}$Nin-. . . . dumu Ur- . . . (Keis. STD. 239).

B] *a*) anše N. dub-sar: A-a-kal-la (Fish Cat. 753); Ab-ba (Lutz STR. I 20); Ad-da (Bos. TCS. 203); Ad-da-kal-la (Nesb. SRD. 20); Al-la (CT. 5, 18370); AN-NI-a (Nies UDT. 100); An-ni-ba-ul (ITT. III, II 5509); Da-a-a-ti (Nies UDT. 95; 109; 123); $^{d}$Nannar-ma (Jac. CT. 6); $^{d}$Nannar-ma-ba (AM. 14; Bos. TCS. 117; Dei. UT. 88; 97; 98; Fish Cat. 404; 405; 414; 416; 427; 851; Gen. TD. 5574; Jac. CT. 16; Langd. TAD. 63; Legr. TRU. 175; 177; 178; 336; Lutz STR. II 85; Marg. STD. IX; XVI; XXI; Nik. IV 507; 521; Pinch. Man. 73; 84; 115; SA. 187; 188; 211; Schn. DDT. 38) Ḫu-la-al (Fish Cat. 423; 449; 451); Ḫu-um-ni (Jean ŠA. 1); Iš$_4$-tár-la-al (SA. 210); Kug-$^{d}$Nin-ur$_4$-ra (Nik. IV 492); Kug-ga-ni (Fuÿe AF. 1); La-ma-di (Schn. DDT. 122); Lú-$^{d}$Nin-šubur (Schn. DDU. 25); Lú-dùg-ga (Fish Cat. 871); Lú-kal-la (ITT. III, II 5206); Lú-ša-lim (Jean ŠA. XLVIII); Lú-šag$_5$-ga (Fish Cat. 609; Gen. TD. 5551; Jean ŠA. CLXIV; Nies UDT. 92; Reisn. TU. 54; Schn. DDU. 22); Lugal-amar-kug (AM. 13; Keis. STD. 77); Lugal-gar-lagar-e (Fuÿe AF. 1); Lugal-túg-maḫ (Keis. STD. 295); Ma-nu-um-ki-$^{d}$Šul-gi (Legr. TRU. 367); Ma-šum (Gen. TD. 5514); Níg-$^{d}$Ba-ba$_6$ (Pohl RVU. 297); Nu-úr-$^{d}$Adad (Bos. TCS. 259; Fish Cat. 394; 396: 397; 399; 401; 417; 426; 433; Legr. TRU. 348; 350; Lutz STR. I 74; Nies UDT. 171; Pinch. Man. 37; Pohl RVU. 143; 153; 155); Nu-úr-$^{d}$Sin (Gen. TD. 4689; Gen. TrD. 4; 8; 42; Jean ŠA. XLI; LXIII; Langd. TAD. 44; Langd. Tol. 3; Langd. St. C. 1; 13; Legr. TRU. 173; 176; 179; 180; 181; 317; 335; 337; Marg. STD. XV; Nesb. SRD. 26; Nies UDT. 126; Nik. IV 519. Pinch. Man. 14; 29; 125; SA. 188; 208; 212; 216; 218; 220; 222; Schn. GDD. 35; 123; Spel. RIA. 118); Šeš-kal-la (Reisn. TU. 124); Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$ (CT. 9, 12915); Ur-$^{d}$Gál-alim (ITT. II, I 2601); Ur-$^{d}$Lugal-bàn-da (Fish Cat. 413; 415; 429); Ur-$^{d}$Nin-šubur (Schn. DDT. 132); Ur-$^{d}$Sin (Del. TD. 16; Nak. ST. 52; SA. 184); Ur-gar (Gen. TD. 5532); Ur-gi$_6$-pàr (Hackm. TDU. 74); Ur-mes (CT. 1, 95-10-12, 20); Ur-šag$_5$-ga (Fish Cat. 398); Ur-šu-ga-lam-ma (Bos. TCS. 143); Uš-mu (Gen. TD. 5482; 5514). —

anše An-ni-ba-ul dub-sar a-ru (ITT. III, II 5509).

anše Ur-$^{d}$Lama dub-sar kaš (Gen. TÉO. 5675 IX 36).

*b*) dub N. dub-sar: A-ab-ba (Fish Cat. 583); A-du-mu (Cont. HÉU. 41); Ab-ba-mu (Dei. UT. 155); Ad-da-kal-la (Dei. UT. 57); $^{d}$Nin-mar$^{ki}$-ka (Reisn. TU. 94); $^{d}$Šará-kam (Schn. DDT. 262); Gu-ú-mu (Bart. III 152, 398); Lú-dingir-ra (Gen. TrD. 28);

Lú-$^{d}$Nin-šubur (CT. 32, 36; ITT. IV 7294); Lú-kal-la (CT. 5, 12231; ITT. III, II 5419); Lugal-šeš (Schn. KDD. 24); Ma-an-sum (Schn. GDD. 174); Níg-ú-rum (Spel. RIA. 132); Ù-ma-ni (Gen. TÉO. 5674 III 28); Ur-$^{d}$Gál-alim (EAH. 27); Ur-$^{d}$Nun-gal (CT. 10, 18962); Ur-šag$_5$-ga (CT. 32, 36).

dub Ur-$^{d}$Nin-mar$^{ki}$-ka dub-sar gi (Reisn. TU. 94). — dub Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar kaš (Bart. I 33, 81). — dub Lú-$^{d}$Nin-gír-su dub-sar mar-sa (Bart. III 152, 398). — dub Lú-$^{d}$Nin-šubur dub-sar mar-sa (Reisn. TU. 130). — dub Gu-ú-mu dub-sar mar-sa Nina$^{ki}$ (Bart. III 152, 398). — dub Ur-$^{d}$Nina dub-sar mar-sa šà Gú-ab-ba$^{ki}$ (Reisn. TU. 130). — dub Ur-$^{d}$Gál-alim dub-sar zì-da (EAH. 27; Pinch. AT. I 59; Reisn. TU. 118). — dub Ur-$^{d}$Nun-gal dub-sar zì-da (ITT. IV 7301). — dub Ur-èš-kug-ga dub-sar zì-da (Reisn. TU. 100).

## IV. Zusammenfassung

1. Zu den 464 Namen von Personen, die auf Grund der Siegelinschriften als dub-sar dokumentiert sind, sind noch folgende 54 Namen hinzuzufügen, deren Träger im Urkundentext selbst als 'Tafelschreiber' bezeichnet werden, so dass wir auf eine Gesamtzahl von 518 Personen kommen, die innerhalb des kurzen Zeitraumes von rund 30 Jahren in vier Verwaltungsbezirken das Amt eines dub-sar ausübten. Es sind folgende: A-a-kal-la, A-du-mu, Ab-ba-mu, Ad-da, AN-ba-ni, AN-dan, Ba-sig$_5$, Be-lí, Da-a-a-ti, $^{d}$Kal-la, $^{d}$Nannar-ma-ba, $^{d}$Nin-mar$^{ki}$-ka, $^{d}$Šará-ì-zu, Gìr-ni, Gu-ú-mu, Ḫé-du-du, Ḫu-la-al, Ḫu-wa-wa, Ḫu-um-ni, Ì-lí-a, Iš$_4$-tár-la-al, Kud-da-mu, Kug-$^{d}$Nin-ur$_4$-ra, La-ma-di, Lú-bal-sig$_5$, Lú-$^{d}$Bíl-gi, Lú-$^{d}$Iškur, Lú-ni-maḫ, Lú-sig$_5$, Lú-ša-lim, Lú-tur-tur, Lugal-e, Lugal-šeš, Lugal-úr-ra-ni, Ma-al-ku?, Ma-šum, Mer-an-ni, Mer-an-ni-zu, Nam-ḫa-ni, Nu-úr-$^{d}$Adad, Nu-úr-zu, Sukal-maḫ, Šu-$^{d}$Nin-šubur, Šu-$^{d}$Saḫan, Ur-ama-na, Ur-$^{d}$Lugal-bàn-da, Ur-$^{d}$Nin-mug, Ur-$^{d}$Nin-urta, Ur-é-nun-na, Ur-kisal, Ur-nigìn, Ur-šu-ga-lam-ma, Za-núm.

Diese Namen sowie die der vorigen Listen sind in ihrer grossen Mehrheit sumerischer Formation. Nichtsumerische Namen sind im Verhältnis zur nichtsumerischen Bevölkerung der fraglichen Verwaltungsbezirke jener Zeit nur in geringem Ausmasse vertreten, was wohl dem Umstande zuzuschreiben sein wird, dass die offizielle Dokumentensprache das Sumerische war und dass nicht bloss die Textredaktion, sondern in noch erhöhtem Masse die schriftliche Gestaltung derselben (angesichts der äusserst komplizierten Struktur der sumeri-

schen Keilschrift) neben einer gründlichen Beherrschung der Sprache eine nicht minder gründliche Ausbildung in der Schriftlehre zur Voraussetzung hatte. Wenn wir nun die vielen Tausende von Urkunden jener Zeit, die uns jetzt bereits erschlossen sind, sowohl von der sprachlichen wie von der graphischen Seite aus bewerten wollen, dann können wir nicht umhin zu erklären, dass wir in jeder Hinsicht eine so fest disziplinierte Gleichgestaltung im Urkundentext, in der Orthographie und in der Kalligraphie feststellen können, dass der 'Tafelschreiber' eine mehrjährige intensive Schulungszeit hat durchmachen müssen, ehe ihm sein 'dub–sar–Diplom' zugestanden wurde. Denn er war ja nicht nur Schreibtechniker. Es waren durchweg Gelegenheitsdokummente, die er zu redigieren und niederzuschreiben hatte, wozu ihm die Vorlagen fehlten, und die auch nur in einem einzigen Exemplar handschriftlich auszufertigen waren.

2. Unter den dub–sar–Namen findet sich kein einziger Frauenname, so dass dieser Beruf den Männern allein vorbehalten war. Wohl konnten auch die Frauen vereinzelt Geschäfte abschliessen und die Dokumente mit ihrem persönlichen Siegel beglaubigen. Aber das geschah nur sehr selten, und keine Frau kann für sich den dub–sar–Titel beanspruchen; vgl. dazu unsern Artikel "Frauensiegel in Ur III" in *Orientalia* NS. 8 (1939) S. 59 ff.

3. Die Tätigkeit der dub–sar beschränkte sich aber nicht bloss auf die Abfassung und das Niederschreiben der Urkundentexte, sondern sie bildete einen beträchtlichen Teil des öffentlichen Verwaltungsapparates. Das geht schon aus der Stellung des Wortes dub–sar nach dem Personennamen hervor, da die feststehenden amtlichen Berufe im Gegensatz zu den Gelegenheitsfunktionen immer dem Namen nachgestellt werden, wie lugal, ensí, sangu, šabra, ukuš usw., während Ausdrücke wie anše, dub, ugula in der Regel vor dem Personennamen stehen.

4. Dies wird weiter bestätigt durch die Tatsache, dass die dub–sar wie andere höher gestellte Verwaltungsbeamte die geschriebene Urkunde durch Aufdruck ihres persönlichen Siegels beglaubigen konnten. In dem Siegeltext darf die Berufsbezeichnung dub–sar nie fehlen, wie auch noch andere Angaben zur genauen Bestimmung der Persönlichkeit hinzugefügt werden können, so dass diese Siegellegenden, wie wir das nachher noch eigens hervorheben werden, ganz wertvolles Material bieten können zur Erschliessung der bürgerlichen und administrativen Verhältnisse jener Zeit. Die Siegelung der Urkunden war nämlich nicht ein Willkürakt irgend

einer beliebigen Person, sondern sie erfolgte durch eine öffentliche Amtsperson bei solchen Dokumenten, die einer öffentlichen Kontrolle und Jurisdiktion unterworfen waren. Inventarlisten, Monats- und Jahresbilanzen, Lohnverzeichnisse, Gerichtsentscheidungsurkunden, Privatbriefe usw., obschon sie ihres umfangreichen Textes wegen auf grössere Tontafeln geschrieben werden mussten, weisen in der Regel keinerlei Siegelabdruck auf, während die eigentlichen Transaktionen, auch wenn es sich um geringfügige Quantitäten handelt (z. B. Schn. DDT. 103: 1 udu; Schn. DDU 91: 3 giš ù-ku) durch den Beidruck des Siegels einer Verwaltungsbehörde der öffentlichen Kontrolle unterstellt werden. Diese Verwaltungsbehörde, die die Transaktion amtlich leitet, ist in den meisten Fällen der dub-sar, oft der ensí, oder gelegentlich eine andere Amtsperson. Bei einer bestimmten Urkundenart wird in Umma dasselbe Siegel auf derselben Urkunde wiederholt abgerollt und zwar über den frisch geschrieben Urkundentext, der dadurch nicht selten bis zur Unleserlichkeit verdrückt wird. Auch der Siegeltext selbst kommt nicht immer deutlich zum Vorschein, so dass er uns auch schon aus diesem Grunde unleserlich erscheint, und manche Autographen es dann leider unterlassen, die Bruchstücke, weil sie keinen zusammenhängenden Namen ergeben, mit abzukopieren oder wenigstens den Vermerk beizufügen, dass Spuren eines Siegels vorhanden sind.

5. Dazu kommt, dass dem dub-sar auch das arad-zu-Siegel zugestanden werden kann. Der Text der arad-zu-Siegel besteht bekanntlich aus zwei Teilen, wovon der erste Teil den Namen und die Titulatur einer höheren Staatsbehörde enhält, der zweite Teil den Siegeltext des Siegelinhabers mit dem Zusatz arad-zu 'dein Diener'. Am häufigsten bekennt sich der dub-sar dem Landesherrscher (lugal) gegenüber als "dein Diener". Es kann aber auch der ensí, der sukal-maḫ, der šabra lugal und selbst eine me-gig-gal sein, woraus denn auch hervorgeht, dass der dub-sar der Rangstellung nach diesen Behörden unterstellt ist, obgleich, wie wir das nachher beweisen werden, er aus diesen Beamtenkreisen hervorgehen kann. Andererseits kennen wir keinen dub-sar, der zugleich das Amt eines ensí, sangu, šabra oder sukal-maḫ bekleidete.

6. Über die genaue Amtsdauer der einzelnen dub-sar liegen wohl keine positiven Angaben vor. Aus den Dokumenten jedoch, die ein sicheres Jahresdatum aufweisen, können wir für diejenigen dub-sar, die am häufigsten in den Urkunden als dub-sar fungieren, erschliessen, dass die Dauer ihrer Amtstätigkeit ziemlich beschränkt war: A-kal-la

Š. 39–BS. 6; Arad–mu Š. 41–BS. 3; Da–da–ga ŠS. 2–ŠS. 9; $Dug_4$–ga ŠS. 2–IS. 1; Gu–du–du ŠS. 8–IS. 1; Lugal–kug–zu BS. 6–ŠS. 7; Lugal–nir ŠS. 4–ŠS. 7; Ur–$^{d}$Nun–gal BS. 8–IS. 3; Ur–$^{d}$Šará Š. 32–Š. 44.

7. Die dub–sar können aber auch zu anderen Funktionen herangezogen werden, wie aus der Liste III ersichtlich ist. Ferner stimmen die Namen der Siegelinhaber häufig mit den Namen der Personen überein, die laut dem Urkundentext die dub šu–ba–ti–, ni–ku– und in–la1–Operationen vorgenommen haben, so dass das beigefügte Siegel gewissermassen die authentische Unterschrift darstellt. Sind an diesen Operationen zwei Beamten beteiligt, dann hat die Urkunde die Siegel dieser beiden dub–sar. So tragen die Urkunden Keis. CB. 3, 5, 7, 10, 12, 23, 25, Fish Cat. 872 die Siegel der beiden dub–sar Lú–kal–la und Ur–$^{d}$Nun–gal. Es ist klar, dass beide nicht an der Abfassung und der Niederschrift dieser kleinen Urkunden zugleich teilgenommen haben und die Schriftzeichen enthalten auch keinerlei Anzeichen einer doppelten Handschrift. Sie figurieren demnach hier nicht so sehr als Schreiber als vielmehr als Verwaltungsbeamte.

8. Die Bürgerschicht, aus der die dub–sar hervorgingen, können wir aus den Siegeltexten erkennen, wo neben dem Namen des Vaters auch noch dessen amtliche Stellung verzeichnet ist. Der Vater kann sein: AB (231, 407, 440); AB–$^{d}$Nin–gír–su (224); ab–ba–uru (108); arad $^{d}$Nin–mar$^{ki}$ (106); dub–sar (116, 328, 340); dub–sar lugal (140, 145); ensí (265); ensí Gú–$du_8$–a$^{ki}$ (97); ensí Umma$^{ki}$ (10, 22); gu–za–lal (426); IŠ (53, 74, 84, 96, 130, 158, 263); ka–$gur_7$ (93, 171, 387); lú šim (338); má–$laḫ_4$–gal (287, 428); maškim ama–tu $^{d}$Nina (378); mu–sar ... (226); nu–bànda (204, 254, 334, 358, 377, 436); nu–bànda–gud (267); nu–bànda–gud $^{d}$Šará (121, 400); pisan dub–ba (107, 214, 272, 386, 393, 404, 427); pisan dub–ba Gír–su$^{ki}$ (88); qa–šu–$du_8$ (363); qa–šu–$du_5$ $^{d}$Gù–dé–a (260); qa–šu–$du_8$ $^{d}$Šará (9); sag–$sug_5$ (68, 99, 120, 191, 324, 414); sag–$sug_5$ lugal (90); sangu (66); sangu $^{d}$Gá–tùm–dùg (167, 172); sangu $^{d}$Nin–gír–su (118, 124, 333, 423); síb na–kab–tum (95, 441); síb udu–niga (212); sukal–lugal (185); šabra (342, 422); šabra $^{d}$Nin–gír–su (366); šabra $^{d}$Šará (178); šabra uru (281); šutuk $^{d}$Innina (206); ú–du–lu (360, 369); ugula–gud (11); ugula–uru (173); ukuš–ensí (41, 438). Nur der dumu–lugal ist unter den dub–sar nicht vertreten, aber alle anderen hohen und höchsten Staatsbeamten und Verwaltungsbehörden kommen für den dub–sar–Posten in Betracht.

Aus derselben Familie können sich sogar mehrere Mitglieder dem dub-sar-Beruf zuwenden. Ur-$^{d}$Šará, der selbst zuerst dub-sar war, dann zum Archivisten (pisan dub-ba) hinaufrückte (400, 272, 393), hatte zwei Söhne, Lugal-nir und Ur-$^{d}$Nun-gal, die während mehrerer Jahre den dub-sar-Posten versahen. Desgleichen das Brüderpaar Lú-$^{d}$Ḫa-ni und Lú-kal-la, sowie die Brüder Dug$_4$-ga und Ur-kug-nun-na. Ur-nigìn-gar hatte sogar fünf Söhne diesem Beruf zugeleitet: A-kal-la, Arad-mu, Da-da-ga, Lugal-kug-zu und Ur-e$_{11}$-e.

9. Liste II gestattet uns einen Überblick über die hierarchische Gliederung dieser Berufsklasse. Die dub-sar stehen entweder im Dienste des Landesherrschers und der anderen höheren Staats- und Kultusbehörden oder sind besonderen Verwaltungsgebäuden zugeteilt oder nach den verschiedensten Administrationsdepartementen spezialisiert. Die Einzelheiten brauchen nicht eigens hervorgehoben zu werden, da sie aus der Liste II mühelos herausgelesen werden können. Es sei nur noch hinzugefügt, dass nach CT. 3, 18344 und Reisn. TU. 154 dem dub-sar ein Lohn von 60 qa še ausbezahlt wurde, eine Lohnstufe, wie sie sonst von anderen Berufsklassen kaum erreicht wird. Andererseits werden auch dub-sar zur guruš-Klasse gerechnet: Reisn. TU. 159: šu-nigín 1 guruš dub-sar ugula uš-bar; šu-nigín 2 guruš dub-sar ugula uš-bar é $^{d}$Nannar; Keis. STD. 211: 1 iku guruš dub-sar gud; 1 iku guruš dub-sar udu. Das Zeichen, das wir nach dem Ausdruck dub-sar gud mit U umschrieben haben, könnte auch das Zahlzeichen für 1 sein, das sonst nach gud und áb steht für gud-mu-1, áb-mu-1, "einjähriges Rind, einjährige Kuh". Was das aber im Ausdruck dub-sar gud-1 besagen soll, bleibt unklar. Allein, d. h. ohne vorhergehenden Personennamen, steht dieser Ausdruck noch Reisn. TU. 34; ITT. II, I 907; 3556; 4192; ITT. III, II 5270 (1 dub-sar-gud-1 bzw. 3 dub-sar-gud-1).

10. Der Ausdruck dub-sar-me fasst eine Gruppe von dub-sar von verschiedener Amtsbetätigung zusammen (CT. 5, 17750; Myhrm. SAD. 96; Reisn. TU. 154). Die gewöhnliche Pluralform ist dub-sar-ne (Reisn. TU. 101; 208; vgl. auch dub-sar-ni: ITT. V 6844). Desgleichen seien noch folgende Konstruktionen vermerkt: šu-nigín 1720 $^{5}/_{30}$ 3 $^{1}/_{2}$ qa gur dub-sar zì-da-me ù Ur-šu-ga-lam-ma šabra; níg-šid-ag še si-ni-tum ka-gur$_7$ ù dub-sar zì-da-gé-ne (Jac. CT. 53).

11. Anhangweise möge noch auf die verschiedenen Textausgaben mancher dub-sar-Siegel hingewiesen werden. Dass es sich um verschiedene Siegelexemplare handelt, geht eben aus den Textvarianten, die bei einigen Siegeln festgestellt werden

können, unzweideutig hervor. Bei den Siegeln 118 und 124 z. B. kann es sich nur um ein und dieselbe Person handeln, da der Vater hinreichend genau charakterisiert ist. Die textlichen Unterschiede sind in denselben teils orthographischer Art (In-ta-è-a und I-ta-è-a), teils grammatischer Art, insofern die Genitivpartikel -ka im Siegel 124 weggelassen wurde. Bei anderen Siegeln besteht die Verschiedenheit darin, dass der Berufsname beim Namen des Vaters hinzugesetzt ist, während er auch wegbleiben kann. So die Bezeichnung IŠ nach den Namen Ur-nigìn-gar und Ur-$e_{11}$-e in den Siegeln ihrer Söhne. Andere dub-sar haben neben dem gewöhnlichen Siegel auch noch ein arad-zu-Siegel, so A-tu, Gu-du-du, Kug-ga-ni, Lú-$^{d}$Utu, Lú-$^{d}$Šul-gi, Lú-dùg-ga, Nu-úr-$^{d}$Sin, Ur-$^{d}$Nun-gal, Ur-$^{d}$Šul-pa-è. Der Siegeltext von Ur-kug-nun-na setzt vier verschiedene Ausgaben voraus. Zwei Exemplare als arad-zu-Siegel, wo bei einem derselben der Zusatz AB hinter dem Namen des Vaters fehlt. Zwei andere Ausgaben haben die gewöhnliche Textform, aber der Berufsname hinter dem Namen des Vaters wird in dem einen Exemplar mit AB, in dem anderen mit síb na-kab-tum angegeben, wie das auch bei $Dug_4$-ga, dem Bruder Ur-$^{d}$Kug-nun-nas, der Fall ist. Gu-du-du bedient sich innerhalb seiner dreijährigen dub-sar-Tätigkeit nicht weniger als vier verschiedener Siegel. Ein erstes aus dem Jahr ŠS. 8 hat die gewöhnliche Textform: Gu-du-du dub-sar dumu Da-da-ga, ein zweites: Gu-du-du dub-sar dumu Da-da-ga ensí Umma$^{ki}$ arad-zu, datiert ebenfalls aus der Regierungszeit Šu-Sins und hat den entsprechenden Textteil der Widmungssiegel. Als er unter Ibbi-Sin den Posten als 'Hof'-dub-sar beibehält, muss ein neues Siegel mit dem neuen Widmungstext an den König Ibbi-Sin hergestellt werden, oder vielmehr zwei; denn beim Vatersnamen fehlt in der ersten neuen Ausgabe der Zusatz ensí Umma$^{ki}$. Weitere Lesevarianten im Siegeltext, die somit eine Mehrzahl von Siegeln derselben Person zur Voraussetzung haben, sind bezeugt bei den Siegeln von A-tu, É-gal-e-si, Ì-kal-la, Íd-pa-è, Lú-$^{d}$Nin-šubur, Lugal-ku-dùg.

# Die Wunschpartikel ḫa-, ḫé- und ḫu- in den Ur III-Texten

N. Schneider – Luxemburg

Über die Bildung der verbalen Wunschform im Sumerischen sind manche Ansichten vorgebracht worden, die dem überlieferten Textbestand der Ur III-Urkunden nicht ganz gerecht werden. Zum Beweis dafür genüge es, die Erklärungen der beiden grösseren sumerischen Grammatiken von A. Deimel und A. Poebel anzuführen, deren Hauptpunkte wir mit den Worten der Verfasser selbst wiedergeben wollen. Dann soll das Textmaterial vollständig vorgelegt und endlich in den Schlussfolgerungen die bisherigen Meinungen richtiggestellt werden.

A. Deimel, *Šumerische Grammatik,* 2. Aufl. (1939), S. 158: "1) Die Verbalformen der Wunschsätze werden gewöhnlich eingeleitet durch das Präfix ḫé-, welches in folgenden Präfixgruppen vorkommt: ḫé-, ḫé-a-da-, ḫé-ba-, ḫé-en-ne-íb-, ḫé-im-, ḫé-me-, ḫé-na-, ḫé-ši-, ḫé-bi-, ḫé-da-, ḫé-ib-, ḫé-ma-, ḫé-mi-, ḫé-ne-. — 2) Wie diese Beispiele zeigen, steht nach ḫé- nie das so gebräuchliche Verbalpräfix mu-. Dieses findet sich in späteren Texten zuweilen nach der phonetischen Variante von ḫé = ḫu. — 3) Die Variante ḫi- findet sich nur in späten Texten und zwar selten. — 4) Eine dritte phonetische Variante von ḫé ist ḫa; sie findet sich in folgenden Gruppen: ḫa-, ḫa-ba-, ḫa-ma-, ḫa-mu-, ḫa-ni-".

A. Poebel, *Grundzüge der sumerischen Grammatik* (1923), § 642: "Die Partikel ḫé- "möge" bildet die Wunschformen der 2. und 3. Person". — § 643: "Vor den Präfixen (Präfixgruppen) ba-, m(u-ᵓ-)a- (geschr. ma-) und (i-e-)ra- wird ḫé- infolge vorwärtsgerichteter Vokalassimilation zu ḫa-; es entstehen also die Verbindungen ḫa-ba-, ḫa-ma- und ḫa-ra-." — § 644: "Ob auch in ... ḫa-ab-ta-è(-e) (RTC 293) neben sonstigem ḫé-(i)b-ta-, ḫé-(i)b-da- usw. Assimilation des e von ḫé- vor der Präfixgruppe (i)b-ta- vorliegt,

ist unsicher; es ist nicht ausgeschlossen, dass der Anlaut ḫa–, falls er nicht überhaupt auf einem Versehen des Schreibers beruht, vielleicht aus ḫé–ʾa–i entstanden zu erklären ist". — § 645: "In der sumerischen Zeit wird ḫé– stets auch vor dem Präfix mu– zu ḫa–. Auch hier liegt Vokalangleichung, allerdings nur eine partielle vor, insofern als das helle e von ḫé– zu einem dem u von mu– klanglich näherstehenden a geworden ist. Dabei spielt jedoch in der Mehrzahl der Fälle auch das Bestreben nach einem gewissen Vokalrythmus mit, indem die verbalen Präfixe offensichtlich eine Vokalfolge a–u, bez. a–u–a oder a–u–i usw. erstreben." — § 646: "In nachsumerischer Zeit dagegen wird ḫé– vor mu– infolge totaler Vokalassimilation zu ḫu–, sodass die Verbindungen ḫu–mu–, ḫu–mu–(e–)ra–, ḫu–mu–na– usw. entstehen; beachte hier die Bevorzugung der Vokalfolge u–u–a." — Was Poebel dann in den folgenden Paragraphen 647 und 648 beifügt, braucht nicht mehr in die Diskussion einbezogen zu werden.

Sowohl Deimel als auch Poebel erkennen in ḫé– die ursprüngliche Form der Wunschpartikel. Während ersterer ḫa– und ḫu– nur als Varianten zu ḫé– ansieht, ohne einen Grund dafür anzuführen, will letzterer ḫa– und ḫu– als 'Vokalangleichung' aufgefasst wissen, die nach einer festen von ihm aufgestellten 'Vokalfolge' einträte.

Sehen wir uns nun den Tatbestand selbst an, wie er sich aus dem überaus reichhaltigen Textmaterial der Ur III-Dynastie ergibt (1). Wir bieten die einschlägigen Verbalformen in alphabetischer Reihenfolge (nach dem Präformativ):

1) ḫa–a–gi: ITT. V 9330. — 2) ḫa–a–tuk: ITT. III, II 6432; 6557. — 3) šu–ḫa–ab–bar–ri: ITT. III, II 5131. — 4) ḫa–ab–da–ab–zi–zi: ITT. III, II 5247. — 5) ḫa–ab–ne–zi–zi: ITT. II, I 926. — 6) èn–ḫa–ab–tar–ri: ITT. III, II 5558. — 7) ḫa–an–ḫar–ri: ITT. V 6973. — 8) ḫa–ba–ab–sum–mu: ITT. II, I 3353; ITT. III, II 5558; ITT. IV 8002; ITT. V 6784. — 9) šu–ḫa–ba–ab–ti: Gen. TrD. 90; ITT. II, I 3353; ITT. IV 8154; ITT. V 6904; Nies UDT. 32. — 10) ḫa–ba–ab–zi–zi: ITT. V 6933. — 11) ḫa–ba–an–si: Gen. TEO. 6036 VII 13. — 12) ḫa–ba–an–tum: ITT. III, II 6463. — 13) šu–ḫa–bar–ri: ITT. V 6743. — 14) ḫa–ba–da–kud–dè: RISA. 366, 8. — 15) šu–ḫa–ba–ši–íb–ti: ITT. II, I 4126;

(1) Für die Abkürzungen der Textausgaben vgl. *Orientalia* NS. 12 (1943), 85 und *Analecta Orientalia* 19 (1939), XI ss.

ITT. V 6709. — 16) šu-ḫa-ba-ši-íb-ti-gá: Keis. STD. 127. — 17) ḫa-ba-tuk-tuk: ITT. II, I 948. — 18) ḫa-ma-ab-sum-mu: Reisn. TU. 225. — 19) ḫa-ma-sum-mu: ITT. III, II 6580. — 20) ḫa-ma-tar-ri: ITT. III, II 6563. — 21) ḫa-mu-na-ab-gu-šu-ri: ITT. V 6767. — 22) ḫa-mu-na-ab-sum-mu: Keis. STD. 118; 119; 124; 132; Lutz STR. II 18; Pohl RVU. 355. — 23) ḫa-mu-na-gá-gá: Keis. CB. 106. — 24) ḫa-mu-na-sum-mu: Pohl RVU. 351. — 25) ḫa-na-[ab]-gá-gá: ITT. III, II 6618. — 26) ḫa-na-ab-sum-mu: ITT. V 6709; 6770; 6869; Keis. STD. 116; 137. — 27) ḫa-na-ab-ti-e: ITT. V 6709. — 28) ḫa-na-ab-zi-zi: ITT. II, I 4126; ITT. III, II 5607: 6618; ITT. V 6715. — 29) ḫa-na-sum-mu: ITT. III, II 6616; Spel. RIA. 198. — 30) ḫa-ni-íb-rug: ITT. V 6715. — 31) ḫa-ra-sì-gi: ITT. V 6734. — 32) ḫa-tuk: ITT. III, II 6444. — 33) ḫé-ab-di-e: Fish Cat. 530 — 34) ḫé-an-ši-ku: ITT. V 6900. — 35) ḫé-ba-ab-dug$_4$: RISA. 298, 1, rev. 12. — 36) šu-ḫé-ba-ri: Keis. 136; 139; 146. — 37) šu-ḫé-bar-ri: Bos. TCS. 357; Fish Cat. 532; Nies UDT. 33, 7, 14; Pohl RVU. 352. — 38) ḫé-en-da-DU: Keis. STD. 130. — 39) ḫé-en-kú-e: Keis. STD. 116. — 40) ḫé-en-šag$_5$: RISA. 290, 9, 39. — 41) ḫé-gá: Pohl RVU. 127. — 42) ḫé-gá-gá: ITT. IV 7651. — 43) ḫé-íb-bíl: RISA. 272, 9, II 10. — 44) ḫé-íb-dé-e: Keis. STD. 114. — 45) ḫé-íb?-e: Keis. STD. 120. — 46) ḫé-íb-lal-e: ITT. III, II 6176. — 47) ḫé-íb-sír-e: Jean ŠA. XCVIII. — 48) ḫé-íb-šám-šám: Keis. STD. 115. — 49) ḫé-íb-til-li: RISA. 290, 9, 49. — 50) ḫé-íb-til-li-dè: RISA. 288, 3, II 11. — 51) šu-ḫé-im-ba-ri: Nies UDT. 178. — 52) ḫé-im-du: ITT. IV 7371. — 53) ḫé-im-ma-du: Pohl RVU. 354. — 54) ḫé-im-ta-è-è: Schn. GDD. 487, 18. — 55) šu-ḫé-im-uš-e: Legr. TRU. 4. — 56) ḫé-lal: Pohl RVU. 360. — 57) ḫé-ma-ab-sì-gi: Pohl RVU. 356. — 58) ḫé-ma-an-tum: ITT. V 6900. — 59) ḫé-ma-gá-gá: Keis. STD. 138. — 60) ḫé-mu-na-a-gá-gá: Pohl RVU. 356. — 61) ḫé-mu-na-sum-mu: ITT. IV 7741. — 62) ḫé-na-a-gá-gá: ITT. III, II 5213; Keis. STD. 128. — 63) ḫé-na-ab-pàd-dè: Keis. STD. 125. — 64) ḫé-na-ab-rug-...: ITT. V 6829. — 65) ḫé-na-ab-sum-ma: Gen. TD. 5^10; Gen. TrD. 66; 89; Keïs. STD. 117; 121; 122; 123; 126; 127; 129; 130; 131; 133; 134; 141; 142; 143; 147. — 66) ḫé-na-ab-sum-mu: Dei. UT. 109; Hackm. TDU. 316: ITT. II, I 760; 2751; 3418; 3756; ITT. III, II 5213; 5556; 6176; 6295; 6382; 6523; 6611; ITT. IV 7450; 7708; 7746; 7870; 8010; 8154; ITT. V 6772; 6909; 6931; 6955; 6969; 6975; 6999; 9794; Keis.

CB. 109; Keis. STD. 112; 135; 235; Lutz STR. II 72; Pohl RVU 350; 353; Spel. RIA. 103; 127; Schn. GDD. 216; 262; 288. — 67) šu-ḫé-na-ab-sum-mu: Keis. STD. 135. — 68) ḫé-na-ab-zi-zi: ITT. IV 7651; 7723; 7747. — 69) ḫé-na-sum-mu: Bos. TCS. 356; Cont. UDU. 45; Fish Cat. 531; Keis. STD. 138. — 70) ḫé-ne-gi-ni: ITT. IV 8002. — 71) ḫé-ne-íb-ku-bi: ITT. III, II 6591. — 72) ḫé-ne-sum-mu: ITT. III, II 5407; ITT. IV 7911; ITT. V 6788. — 73) ḫé-ne-tag-tag-e: ITT. IV 8002. — 74) ḫé-ša-lal-e: Keis. STD. 140. — 75) ḫé-ta-dag-dag-gi: RISA. 272, 9, II 12. — 76) èn-ḫé-tar-ri: Gen. TrD. 67. — 77) ḫé-ud-ud: ITT. III, II 5213. — 78) ḫu-mu-na-ab-sum-mu: Keis. STD. 132.

1) In der Gesamtliteratur von Ur III kommen nur die Formen ḫa-, ḫé- und ḫu- vor. ḫi- kann bis jetzt noch durch keine einzige Textstelle belegt werden.

2) Von 78 Prekativbildungen, erfolgen 32 durch die Partikel ḫa-, 42 durch die Partikel ḫé- und nur eine durch ḫu-. Ist ḫé- die ursprüngliche Form, dann muss sie sehr häufig der "Variante" ḫa- weichen. Kann diese Vokaländerung durch "Vokalangleichung", wie Poebel es haben will, hinreichend begründet werden, und zwar nach einer bestimmten Regel der "Vokalfolge"? Sehen wir uns zuvor die verschiedenen Zusammensetzungen der Prekativpartikeln mit den anschliessenden Präfixen und Infixen an:

*a*) ḫa-; ḫa-a-; ḫa-ab-da-ab-; ḫa-ab-ne-; ḫa-an-; ḫa-ba-ab-; ḫa-ba-an-; ḫa-ba-da-; ḫa-ba-; ḫa-ba-ši-íb-; ḫa-ma-; ḫa-ma-ab-; ḫa-mu-na-ab-; ḫa-mu-na-; ḫa-na-; ḫa-na-ab-; ḫa-ni-íb-; ḫa-ra-; *b*) ḫé-; ḫé-ab-; ḫé-an-ši-; ḫé-ba-ab-; ḫé-en-; ḫé-en-da-; ḫé-íb-; ḫé-im-; ḫé-im-ma-; ḫé-im-ta-; ḫé-ma-; ḫé-ma-an-; ḫé-mu-na-; ḫé-na-; ḫé-na-a-; ḫé-na-ab-; ḫé-ne-; ḫé-ne-íb-; ḫé-ša-; ḫé-ta-; *c*) ḫu-mu-na-ab-.

Diese Liste ist grösser als diejenige, die Deimel und Poebel ihren Untersuchungen zu Grunde gelegt haben, obschon es sich nur um einen Zeitraum von rund 40 Jahren handelt, und um Archive, die nur aus vier verschiedenen Städten kommen.

3) Wenn ferner Deimel behauptet, dass "nach ḫé- nie das so gebräuchliche Verbalpräfix 'mu-' steht", so wird das durch die belegten Formen ḫé-mu-na-a-gá-gá und ḫé-mu-na-sum-mu widerlegt. Desgleichen die Behauptung Poebels: "In der sumerischen Zeit wird ḫé- stets auch vor dem Präfix mu- zu ḫa-", "indem das helle e von ḫé- zu einem dem u von mu- klanglich näherstehenden

a geworden ist". Das von ihm ausgedachte Gesetz der "Vokalfolge a–u–a oder a–u–i usw." kennt die sumerische Sprache der Periode der 3. Dynastie von Ur nicht.

4) Übrigens, wenn schon Vokalangleichung anzunehmen ist, dann muss vorausgesetzt werden, dass das Hauptelement, und das ist doch die vorangestellte Prekativpartikel, für die Vokalgleichschaltung massgebend sein muss und nicht umgekehrt. Die "vorwärtsgerichtete Vokalassimilation" soll ḫé- in ḫa- umwandeln "vor den Präfixen (Präfixgruppen) ba–, m(u–$^{3}$–)a (geschrieben ma) und (i–e–)ra". Demgegenüber weist unsere Liste aber noch folgende ḫa-Gruppierungen auf: ḫa–a–; ḫa–ab–; ḫa–an–; ḫa–na–; ḫa–ni. Daneben dieselben Formen mit ḫé–: ḫé–a–; ḫé–an–; ḫé–ba–; ḫé–ma–; ḫé–mu–; ḫé–na–. Was rechtfertigt die Form šu–ḫa–bar–ri neben šu–ḫé–bar–ri; ḫa–na–ab–sum–mu neben ḫé–na–ab–sum–mu; ḫa–na–ab–zi–zi neben ḫé–na–ab–zi–zi; ḫa na–sum–mu neben ḫé–na–sum–mu und ḫé–ne–sum–mu; ḫa–mu–na–gá–gá neben ḫé–ma–gá–gá und ḫé–mu–na–a–gá–gá; ḫa–ba–an–tum neben ḫa–ma–an–tum, ḫa–ni–íb–rug und ḫé–na–ab–rug usw.? Weshalb haben wir èn–ḫé–tar–ri neben èn–ḫa–ab–tar–ri und nicht * èn–ḫé–íb–tar–ri?

5) Bei dieser Vielfältigkeit der Erscheinungsformen ist es gewagt, eine allgemeine Sprachregel aufzustellen, und das um so mehr, als diese sprachlichen Verschiedenheiten aus derselben Zeit und demselben Sprachgebiet, wie das in unserem Falle zutrifft, so vielfältig urkundlich bezeugt sind. Deshalb können die im Anfang unserer Untersuchung angeführten und nur aus einem beschränkten Textmaterial gewonnenen Feststellungen der beiden Sumerologen als überholt angesehen werden. Ungenügend dokumentierte Einzelerscheinungen bedeuten noch nicht eine allgemeine Regel einer mehr als tausendjährigen Sprachgestaltung.

[Korrekturnachtrag.] Während des Druckes unseres Artikels konnten wir das Buch R. Jestin, *Le verbe sumérien. Déterminations verbales et infixes* (Paris 1943) durchsehen, wo er seine Auffassung über die Formen der ḫé–Partikel so formuliert (S. 117 f.): Cette particule subit les modifications phonétiques suivantes: 1° de ḫe– elle passe à ḫa– par harmonie vocalique devant le préfixe ba–, le préfixe ma– et l'infixe datif 2° ps. sg. –ra–. Par contre devant l'infixe –da– et l'infixe –a– elle demeure inchangée, ce qui montre encore le caractère relatif avec lequel s'applique l'harmonie vocalique en sumérien. 2° de ḫe– elle passe également à ḫa– devant le préfixe

mu–, toujours par harmonie vocalique, a et u étant des « voyelles lourdes » et e une « voyelle légère ». A partir d'une certain époque, la particule ḫe– devient même ḫu–, par harmonisation vocale totale devant mu– et –um. Quant au cas de ḫe– > ḫa– devant l'infixe locatif –ni– il paraît exceptionnel, quoique les exemples de l'indice ḫe– devant –ni– soient très rares. Devant la racine verbale, ḫe– ne subit aucun changement quelque soit la vocalisation de cette racine. — Hätte der Verfasser das hier vorgelegte Textmaterial gekannt, so wären seine Formulierungen vorsichtiger gewesen. Deshalb erübrigt sich ein weiteres Eingehen auf Einzelheiten.

# Zur Erklärung sumerischer Wörter und Zeichen. 28-31 (*)

A. Deimel – Rom

28) Die Zeichenform U.

Ein sehr lehrreiches Beispiel für die Bedeutung der richtigen Erklärung des Urbildes und der Grundbedeutung der Zeichen liefert die Zeichenform U.

ŠL 411, 1 schrieb ich: " Zf. U geht auf 4 arch. Zff. zurück ". Jetzt möchte ich lieber sagen: die Zeichenform U geht auf e i n archaisches Zeichen zurück, das sich aber in 4 moderne gespaltet hat. Diese archaische Zeichenform ist das Bild des Kreises, der in der ältesten Zeit durch den senkrechten Druck mit einem unten runden Griffel geschrieben wurde. Da die untere Fläche des Schreibrohres einen grösseren oder kleineren Durchmesser haben konnte, so entstand bei jenem das Zeichen $ŠAR_2$, bei diesem das Zeichen U. Beide Zeichen unterschieden sich also (wie die für 1 und 60) nur durch die Grösse. Als man statt des runden Schreibgriffels den unten kantigen verwendete, schrieb man das Zeichen U anfangs wie früher durch einen senkrechten Druck, dann aber durch einen seitlichen, und so entstand aus dem ursprünglichen Bilde des Kreises der spätere Winkelhaken.

Bevor wir die Entstehung der drei anderen modernen Zeichen behandeln, müssen wir erst auf die Grundbedeutung des ursprünglichen Kreiszeichens eingehen. In die 143 von ŠL 411 für das einfache Zeichen U angeführten Sinnwerte kommt ein einheitlicher Gedanke hinein, wenn wir den Kreis als das Bild der Sonnenscheibe und zwar der untergehenden Sonne auffassen. Für die aufgehende Sonne haben wir ein eigenes Zeichen, nämlich UD; für U sind die Werte *erêbu*, *erêbu ša šamši* und *erêbu ša ûmi* (ŠL 411, 23 ff.) aussdrücklich belegt. Der spätere Winkelhaken stellt nur die linke Hälfte der Sonnenscheibe dar. Dasselbe bezeichnete auch der gebrochene Doppelkeil;

(*) Nr 1-13: *Orientalia* NS. 13 (1944) 321-33; Nr 14-20, 21-27: *Ibid.* 14 (1945) 70-82, 259-72.

so entstand das spätere Zeichen $ŠU_2$ (LAK 385) oder $UŠU_2$ (LAK 401), denen ebenfalls die Hauptbedeutung *erêbu ša šamši* und *erêbu ša ûmi* eignet (ŠL 545, 4 ; 447, 2). Neben diesen beiden defektiven Zeichen für die untergehende Sonne bildete die Keilschrift aber von Anfang an noch ein vollständiges Bild der untergehenden Sonnenscheibe aus. Und ebenso wie bei dem Keilschriftbilde der aufgehenden Sonne der rechte Bogen des Kreises überwiegt, während der linke kleiner dargestellt ist, so ist umgekehrt beim Zeichen der untergehenden Sonne der linke Sonnenbogen grösser als der rechte ; vgl. Falk. Nr 45 b ; Langdon, *The Herbert Weld Collection in the Ashmolean Museum* (OECT 7) Nr 179 ; Burrows, *Ur Excavations. Texts Archaic Texts* Nr 202 ; LAK 400. In der späteren Keilschrift wurde dieses Zeichen durch Verdoppelung des Zeichens $ŠU_2$ wiedergegeben.

Aus dem bisher Ausgeführten geht mit Sicherheit hervor, dass die Keilschrifterfinder den linken Sonnenbogen vom rechten unterschieden. Der rechte bezeichnete ihnen die aufgehende Sonne, der linke die untergehende. Von dieser Grundlage aus war es wohl nur ein kleiner Schritt, die rechte Sonnenseite mit der rechten Hand (Körperseite) und die linke mit der linken Hand gleichzusetzen (1).

Die Zeichenform Falk. Nr 206 scheint mir gleich zu sein mit Nr 45 b und die untergehende Sonne darzustellen. Der einzige Unterschied ist, dass in Nr 206 der rechte Sonnenbogen in zwei Hände ausgehen dürfte,

Bei dieser Auffassung erklären sich ungezwungen die Sinnwerte von U = *qâtu* = Hand, *ubânu* = Finger, *ešerit* = zehn, *manû* = zählen. Ebenso dürften sich bei dieser Erklärung die heiligen Zahlen der Gottheiten Bilgi, Nusku und Utu aufhellen ; vgl. CT 25, 50, Rev. 16 : [10] a-ra$_2$ min 20 *tap-pi-e* 20 | 10 | $^{il}$*Bil-gi* $^{il}$*Nusku* = 10 × 2 = "20 ; Genossen der 20 (d. h. des Šamaš) ; je 10 : Bilgi, Nusku". Da Bilgi und Nusku hier wohl Personifikationen der Sonne sind, erhält jeder von ihnen zwei Hände und daher als heilige Zahl 10. Somit ist auch 20 als Zahl des Šamaš erklärt ; denn 10 × 2 = 20. Vielleicht stellen die beiden Licht- und Feuergottheiten die aufgehende und untergehende Sonne vor, oder was dasselbe ist, den rechten und linken Bogen der Sonnenscheibe.

(1) Man vergleiche dazu als Illustration das Flachbild Amenophis IV. (Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*$^2$, Nr 71), wo die Strahlen der rechten Sonnenseite in rechte Hände, die der linken in linke Hände ausgehen ; vgl. auch Tallqvist, *Akkad. Götterep.* S. 455.

Zum Begriff der 'untergehenden Sonne' gehört als selbstverständlich ihr Verschwinden und Eindringen in die Erde. So kam der Wert $buru_3$ mit seinen vielen Bedeutungen (angefangen von *šamû ruqûtum* bis *šuplu*) unter die Zeichenform der untergehenden Sonne. Auch die Bezeichnung 'Herr' (umun, $un_2$, u) ist für den Sonnengott die gegebene.

Bisher ist das Zeichen $ŠAR_2$ nicht berücksichtigt worden. Dieses verhält sich zum Zeichen U wie das für 60 zu dem von 1. Beide stellen einen Kreis dar: $ŠAR_2$ einen grösseren, U einen kleineren. Beide sind wichtige Zahleneinheiten und bedeuten *ma'du* und *kiššatu*. Aber noch mehr. Wie das Bild der untergehenden Sonne in dem Zeichen U den Gedanken an die beiden Hände (und damit an die Zahl 10, ergreifen, setzen usw.) entwickelte, so verband sich dasselbe Bild in dem Zeichen $ŠAR_2$ mit dem Begriff der beiden Beine und damit des Sexuellen (*riḫû*) und der so geschaffenen Süssigkeit.

29) ki-$AG_2$.$GA_2$.

Das sumerische Wort für 'lieben' ist $ag_2$, $aka_2$ = *râmu* (ŠL 183, 17), noch häufiger ki-$ag_2$ = *râmu* (ŠL 461, 120). Wie das ki- in diesem Ausdruck zu deuten ist, hat m. W. noch niemand gezeigt.

Nach dem dreisprachigen Vokabular K 4319 (V R 11, 206): ki-en-ga-ad [= ki]-$ag_2$ = *ra-a-*[*mu*] wäre also ki-en-ga-ad die Emesalform von ki-$ag_2$ (Emekuform). Jensen umschrieb ZK 1 (1884), 314 und ZA 1 (1886), 14 KI.$AG_2$.$GA_2$ mit ki-aṅg-ñga. Man vergleiche dazu Falkenstein ZA 45, 32, wo die Berechtigung der Umschrift von $GA_2$ als nga gezeigt wird. Wird nun ki-$AG_2$.$GA_2$ demnach ki-anga gelesen, so fällt ohne weiteres der Gleichklang dieser Form mit ki-enga auf. Der einzige Unterschied ist, dass in letzterer das *a* wegen des vorausgehenden *i* in *e* werwandelt ist. Ist aber ki-anga eine Emesalform, dann müsste auch ki-enga eine solche sein. Wie schon Jensen ZA 1 (1886), 15 richtig betont hat, könnte die Emesalform ki-anga auch ki-ama geschrieben sein. Somit steckte also in $AG_2$, $AKA_2$ (= *râmu*) ein sumerisches Wort aga = 'Mutter', eine Emekuform zu der bekannten (Emesal-)Form ama. Zu diesem sumerischen aga vergleiche man agarin[1] = *ummu, mâru* (ŠL 199,

[1] Dieses agarin dürfte aus aga = 'Mutter' und rin = 'Umschliessung' zusammengesetzt sein.

198; 237, 69), a g a m , a k a n i = *ṣirtum, tulû* (ŠL 291, 3; N 783). Wir hätten also in dem sumerischen Wort für 'lieben' ($AG_2$, $AKA_2$) eine Ableitung des Wortes für 'Mutter' (a g a).

Bisher haben wir k i – e n – g a erklärt und dabei e n – g a als a g a = 'Mutter' aufgefasst. Das folgende – a d könnte 'Vater' bedeuten. Dann wäre k i – e n – g a – a d = 'Mutter- (und) Vaterland'. Mit anderen Worten: der Begriff der 'Liebe' wäre von der Heimatliebe hergenommen.

30) Nochmals k i n g i r .

In Or NS. 13 (1944), 326f. (= Nr 5) wurde die Ansicht vertreten, dass k i n g i (r) etymologisch in k i n – g i r zu zerlegen sei. Ich hätte mich damals auch auf die Gleichung k i – i n – g i – r a = *šamû u irṣitu* (ŠL 461, 98) berufen können, in der doch offenbar k i – i n = *irṣitu* und g i – r a = *šamû* gesetzt wird. Da mir aber g i – r a = *šamû* noch nicht restlos verständlich war, musste ich sie beiseite lassen. Jetzt ist mir dieser Ausdruck klar geworden.

Er findet sich ausser an obiger Stelle noch in folgenden Verbindungen: $\overset{\text{g i - i n - g i - r a}}{\begin{matrix}\text{DUG}_3\\ \text{DUG}_3\end{matrix}}$ = *$^{it}$Iš–tar* (ŠL 404*, 2). Die Glosse g i – i n – g i – r a könnte man wohl passend so deuten: g i – i n (= $\text{g i n}_5$) = *amtu* (ŠL 85, 252) und g i – r a = *šamû*. Dann ergäbe das für den Namen der Ištar etwa denselben Sinn, den ihr sumerischer Name N i n n i , I n n a n a usw. hat. Diese Namensformen gehen ja alle auf n i n – a n – n a = 'Himmelsherrin' zurück. g i – i n – g i – r a als *amat šamê* bedeutete dann die 'Himmelsmaid'. Zur Zeichenform $\text{DUG}_3$. $\text{DUG}_3$ vgl. $\text{d u g}_3$ = *dumqu*. Dadurch würde also Ištar als 'Huldin' bezeichnet.

In diesen Zusammenhang dürfte auch die folgende Gleichung gehören: z i – g a – r a , z i – k a – r a , z i – g a – r u m = $\begin{matrix}\text{IM}\\ \text{IM}\end{matrix}$ = *šamû* (ŠL 399*, 3). Hier wird *šamû* nicht einfach 'Himmel', sondern 'Regen(–Himmel)' besagen wollen. Das allen drei Wörtern gemeinsame z i liesse sich entsprechend der Zeichenform IM.IM als 'Sturm', 'Flut' o. ä. auffassen; vgl. z i = *agû* (ŠL 84, 5, 35, 45). g a – r a , k a – r a , g a – r u m dürften nur phonetische Varianten von g i – r a = *šamû* sein.

Wie ist aber dieses g i – r a (g a – r a , k a – r a , g a – r u m) etymologisch zu deuten? In folgenden Stufen fand ich die Lösung. Zunächst stiess ich auf die Gleichung g i – r a – a = U.MAŠ.$\text{GUB}_3$ =

*puzru,* = *šamû* (ŠL 411, 161). Wie das Wort *puzru* anzeigt, handelt es sich um ein 'Geheimnis', das mir besonders im Ideogramm versteckt zu sein scheint. U könnte 'Sphäre, Weltkreis' bedeuten; vgl. u = *kiššatu, šâru* (ŠL 411, 68, 93). MAŠ = *mišlu* 'Hälfte' (ŠL 74, 86) und $GUB_3$ = *šumêlu* 'linke Seite' (ŠL 88, 2). U.MAŠ. $GUB_3$ bedeutete also 'die linke Hälfte der Weltsphäre'. Die Unterscheidung einer linken und rechten Seite einer Weltsphäre war mir seit dem richtigen Verständnis der Zeichenform U geläufig (vgl. oben S. 95f.). Weiter kam ich aber in der Deutung einstweilen nicht.

Da brachte mir die Unterschrift des bekannten Textes CT 25, 50 die volle Klärung. Rein äusserlich schon gliedert sich der Text in zwei Teile: Vs. 1-5 handelt vom Monde und seinen Phasen (mir noch nicht restlos verständlich), Vs. 6 – Rs. 16 bietet mit einer gewissen Begründung die heiligen Zahlen von Göttern (abgesehen von den abgebrochenen Stellen auch hier mir noch manches unklar). Rs. 17-21 enthält die Unterschrift, wobei es uns besonders auf Rs. 17-20 ankommt. Sie lautet:

17) [DINGIR].DINGIR.E *ša* A.meš IB *ba-nu-u*$_2$
18) [DINGIR].DINGIR AN.GI.RI KI *ba-nu-u*$_2$
19) NAM.GIŠ.ḪUR AN.KI.A AL.TIL (das Bild des Himmels und der Erde ist damit fertig)
20) ... DINGIR *u* NUN.ME NU *mu-du-u*$_2$ NU *lim-mar* (Götter und Unterweltsfürsten. Der Nichteingeweihte soll es nicht sehen).

Die beiden unübersetzten Zeilen 17–18 unterscheiden zwei Klassen von Göttern: die eine die Götter (dingir-dingir-e), die (*ša*) als Söhne (a-meš) im IB geboren wurden (*banû*), die andere die Götter an-gi-ri, die im KI erzeugt wurden. Der Gegensatz zwischen IB = Oberwelt und KI = Unterwelt ist hier klar hervorgehoben. Der Erklärung bedarf noch der Ausdruck 'die Götter an-gi-ri', die ja zur Unterwelt gehören. Das muss irgendwie durch gi-ri ausgedrückt sein. Setzt man gi-ri = $gir_3$, so käme man für gi-ri auf eine Bedeutung 'Fuss', 'gehen', 'laufen'. Somit stiesse man für an-gi-ri auf einen Sinn 'der sich bewegende, drehende Fixsternhimmel', was in den Zusammenhang sehr gut hineinpasste. Die Götter des IB sind dann die Sterngötter, die bei der Drehung des Fixsternhimmels nie unter den Horizont hinabsteigen, während die anderen einen Teil des Jahres unter dem Horizont stehen. So aufgefasst, würde an-gi-ri praktisch etwa das Gleiche

wie engur bedeuten, mit dem es vielleicht sogar phonetisch verwandt ist.

Nach Klärung des Ausdruckes gi-ra (gi-ri, ga-ra, ka-ra, ga-rum) = *šamû* = ('Dreh)-Himmel' möchte ich meine in Or NS. 13 (1944), 326f. vertretene Interpretation von Kingir-ra$^{ki}$ = 'Land des Fusses', 'Heimat' dahin umändern: Kin-gi-ra$^{ki}$ = 'Himmelsland' dürfte eine Namensbildung sein ähnlich wie die Babylons (Ka$_2$-dingir-ra$^{ki}$ = 'Gottestor').

31) šuššana; šanabi; kingusilla.

Nachdem Thureau-Dangin seine Untersuchung der sumerischen Bezeichnung der Bruchzahlen $^1/_3$, $^2/_3$, $^5/_6$ in RA 28 (1931), 9 ff. veröffentlicht hat, ist m. W. niemand mehr dieser Frage ernsthaft nachgegangen. Und doch bleibt, wie die folgenden Zeilen beweisen, noch manches im Dunklen. Schon in meiner *Šumerischen Grammatik* 1. Aufl. § 43, 10 h-q hatte ich auf Texte aufmerksam gemacht, in denen die oben genannten Zahlen in einer mir ganz unverständlichen Weise verwendet wurden. Die Texte, auf die ich mich im Folgenden stütze, sind entnommen: Barton, *Sumerian Business and Administration Documents from the Earliest Times to the Dynasty of Agade* (UMP 9, I); Pohl, *Vorsargonische und Sargonische Wirtschaftstexte* (TMH 5); Thureau-Dangin, *Recueil de tablettes chaldéennes* (RTC); de Genouillac, *Inventaire des tablettes de Telloh,* vol. II (*Invent.* TDT); CT 9 und 10. Davon stammen UMP 9, I und TMH 5 aus der Zeit der Dynastie von Akkad (Nippur), RTC aus der Zeit Urukaginas und *Invent.* TDT sowie CT 9 und 10 gehören in die Ur III-Epoche (Lagaš); vgl. noch dazu Nies-Keiser, *Historical, Religious and Economic Texts and Antiquities* (Nies Coll. vol. II) Nr 2; p. 12 ff.

In diesen eben genannten Urkunden werden die erwähnten Zahlzeichen alle gleichmässig in der bekannten Weise geschrieben (vgl. LAK 817 ff.). Nur in den Nippurtexten fehlt bei $^2/_3$ sehr häufig das Zeichen šuš (UMP 9, I Nr 6; 7; 10; 47; 86; TMH 5 Nr 100; 149). In UMP 9, I ist šuš bei $^1/_3$ immer hinzugefügt, bei $^2/_3$ nur in Nr 72 und 104. Fehlt šuš, so wird $^2/_3$ hier durch zwei senkrechte Keilchen bezeichnet (rund oder keilförmig).

Diese Bruchzahlen sind gewöhnlich bei Gewichtsmassen gebraucht, dagegen selten bei Flächenmassen (UMP 9, I, Nr 47: 2 e$_2$ šana-bi sar), ebenso selten bei Längenmassen (TMH 5, Nr 65: $^1/_3$ šu-si) und bei Hohlmassen (*Invent.* TDT Nr 4355: 2 $^5/_6$ ša zid$_2$-gur). Den Bruchzahlen folgen die sumerischen Wörter ša

oder ša-na oder ša-na-bi/pi. Anfangs wollte man in ša eine phonetische Verlängerung von šuš sehen. Das geht aber nicht an; denn es sind jetzt Texte bekannt geworden, in denen zwischen der Bruchzahl und ša noch ein anderes Wort steht, z. B. UMP 9, I, Nr 37: $^1/_3$ kug ša-na; vgl. Nies Coll. vol. II, p. 12 f. Deshalb muss wohl ša eine Abkürzung von ša-na oder ša-na-bi sein. Freilich bildet *Invent.* TDT Nr 4355 eine Schwierigkeit, da hier nach $^5/_6$ unmittelbar ša folgt: 2 $^5/_6$ ša $zid_2$-gur. In diesem Falle bleibt wohl nur die Annahme übrig, dass $^5/_6$ ausser kingusilla auch noch einen ša-na-Namen hatte, der bis jetzt freilich noch nicht belegt ist.

Bei Gewichtsmassen sind ša, ša-na und ša-na-bi/pi immer nur Unterabteilungen von ma-na, nie von $gin_2$ (1). Gewöhnlich stehen diese Ausdrücke vor ma-na (z. B. UMP 9, I, Nr 104: šu-nigin: 1 $gu_2$ lal 2 $^2/_3$ ša kug-gi ma-na = "1 Talent weniger 2 $^2/_3$ ša(-na-bi) Goldminen"), seltener nach ma-na (z. B. *ibid.* Nr 33: 3 kug ma-na $^1/_3$ ša-na = "3 Silberminen und $^1/_2$ ša-na(-bi)").

Die Unterabteilung von ša-na(-bi) ist $gin_2$, das seinerseits wieder eine Reihe von Unterabteilungen hinter sich haben kann, deren kleinste še = "Korn, Gramm" ist: 1 $gin_2$ = *šiqlu* = 180 še; dann folgt $gin_2$-tur = *šiqlu ṣaḫru* = 3 še; dann $ŠAM_2$ = ma-na-tur = *man ṣaḫru* = 60 še (= $^1/_3$ $gin_2$); dann sil-$gin_2$ (= *paras šiqlim*?) = 90 še (= $^1/_2$ $gin_2$) und endlich 2 ma-na-tur = *šin man ṣaḫru* = 120 še (= $^2/_3$ $gin_2$).

Bei Bruchzahlen von $gin_2$ wird ša-na(-bi) nicht gebraucht, sondern sie werden durch die Unterabteilungen selbst oder, wenn diese nicht genügen, mit igi-x-$gal_2$ ausgedrückt. Dies sei durch einige Beispiele veranschaulicht: $^2/_3$ ša 3 $gin_2$ (RTC Nr 18, 1); 12 $^2/_3$ ša ma-na lal $gin_2$-2 (RTC Nr 24, 1); 3 $^1/_3$ ša ma-na 1 $gin_2$ igi-3-$gal_2$ kug-luḫ-ḫa (RTC Nr 28, 1); 1 $gin_2$ lal igi-4 (RTC Nr 27, 1); $^1/_3$ kug ša-na lal 1 igi-3 $gin_2$ (UMP 9, I, Nr 7, 3); $^1/_3$ kug ša-na lal 1 $gin_2$ igi-3-$gal_2$ (UMP 9, I, Nr 29); kug-bi: $^1/_3$ ša-na lal 1 $gin_2$ $ŠAM_2$-2 ma-na = "dieses Silber (beträgt) $^1/_3$ (Mine) weniger 1 $^2/_3$ Sche-

(1) Nies Coll. vol. II, Nr 2 gehört in eine Zeit, in der die Zeichen der einzelnen Gefächer nicht nach dem Sinn, sondern nach graphischen Rücksichten geordnet sind. Deshalb ist in Z. 15 kug ša-na unmittelbar nach $^2/_3$ (nicht nach 5 ($gin_2$)) zu setzen.

kel" (UMP 9, I, Nr 51); $^5/_6$ ma-na ŠAM$_2$-2 20 la1 1 še kug = "$^5/_6$ Minen Silber + $^2/_3$ Schekel + 19 Gramm" (CT 10, 36 f.; vgl. Schneider, *Die Keilschriftzeichen der Wirtschafts-Urkunden von Ur III*, S. 133); $^1/_3$ ša 1 gin$_2$ igi-3-gal$_2$ 10 še kug = "$^1/_3$ Mine Silber + 1 $^1/_3$ Schekel + 19 gramm" (CT 9, 20; vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 133).

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich also folgende Stufenleiter der Gewichtsmasse: gu$_2$ = Talent; ma-na = Mine; ša-na = $^1/_3$ Mine; ša-na-bi/pi = $^2/_3$ Mine; gin$_2$ = $^1/_{60}$ Mine = $^1/_{20}$ ša-na = $^1/_{40}$ ša-na-bi/pi = Schekel; ŠAM$_2$-2 = 2 ma-na-tur = $^2/_3$ gin$_2$ = 120 še; sil-gin$_2$ = $^1/_2$ gin$_2$ = 90 še; ŠAM$_2$-1 = ma-na-tur = $^1/_2$ gin$_2$ = 60 še; gin$_2$-tur = $^1/_{60}$ gin$_2$ = 3 še; še = $^1/_{180}$ gin$_2$.

Wie še und gin$_2$ bei Längen-, Flächen- und Hohlmassen verwendet werden, so auch ša-na und ša-na-bi/pi.

Bisher haben wir über die Bedeutung und praktische Anwendung der Ausdrücke ša, ša-na(-bi/pi) und kingusilla gehandelt. Nun wollen wir uns die Zeichenformen und den Wortsinn näher ansehen. Vor allen diesen Ausdrücken ist šuš zu ergänzen, das die folgenden Zahlen als Brüche kenntlich macht.

Die Zeichenform von šuš ist LAK 385. Die Verbindung mit anderen Zeichen zeigen LAK 386-399; 299-300; 817-818; 407 ff. Diese Zeichenform soll nach Thureau-Dangin nicht die Zahl 10, sondern das Bild des Sextanten darstellen (OLZ 1909, 383, auch noch RA 28 [1931] 9). Gegen diese Auffassung habe ich immer meine Bedenken gehabt (*Šum. Gram.* § 43, 8) und habe sie auch heute noch. Wenn es sich um die Bezeichnung der aufgehenden oder untergehenden Sonne, des nächtlichen Sternenhimmels handelt, ist das Zeichen des Himmelsbogens, nicht aber des Sextanten (1) am Platze. Kommt aber dieser Bogen in Verbindung mit Gefässen vor, dann kann das Zeichen doch nur einen Tragring oder einen Deckel, nicht aber den Himmelssextanten bedeuten; vgl. LAK 384-420. Die Bedeutung dieses Bogens ergibt sich klar aus den beiden Zeichen pad und du$_7$, von denen pad (= ŠUŠ + NINDA) = *kusâpu* = 'Brocken, Brot' (ŠL 469, 4) und du$_7$ (= ŠUŠ + GUD) = *nakâpu ša alpi* = 'stossen vom Stier' (ŠL 441, 19). Somit bezeichnet das ŠUŠ bei dem

(1) Das Zeichen šušša n = $^1/_3$ findet sich schon in einem Fara-Text (Jestin, *Tablettes sumériennes de Šuruppak* Nr 260 II). Kannte man damals wirklich schon den Sextanten?

Zeichen pad das 'Brechen', den 'Bruch' des Brotes, bei $du_7$ den zum Stoss 'gesenkten' Stierkopf. Ein anderer sehr naheliegender Sinn von šuš ist '10'; denn šuš < šu + šu = Hand + Hand = 10 (Finger).

Zu šana vgl. ŠL 8, 1-2 šen = *šennu, šannu* = (kupferner) 'Wassertopf, Eimer oder Kessel' šen scheint doch auf šan zurückzugehen.

Demnach bedeutete šušša n etwa 'ein geneigter Kessel', Bei der Neigung eines Gefässes fliesst natürlich ein Teil seines Inhalts heraus. Und wie beim Hohlmass ein wagrechter Strich die Höhe des Inhalts im Gefässe anzeigte (was zu den Massen LAK 829-833 führte), so konnte auch der durch grössere oder geringere Neigung ausgegossene Inhalt zu einem System von Gewichtsmassen führen.

Es bleibt nur noch das konkrete Zeichen des Gefässes festzustellen, das dem šan entspricht. Bei dem Zahlzeichen für $^1/_3$ (LAK 817) steht šuš neben einem Gefässe, das die Hauptunterabteilung des gur ist (LAK 834) und das nach modernen Berechnungen etwa 30 Liter enthalten zu haben scheint. Aber wir kennen bis heute weder den sumerischen noch den akkadischen Namen dieses Gefässes. Es wäre also an sich nicht ausgeschlossen, dass dies das gesuchte šan(a) wäre. Mir scheint aber ein anderes Zeichen mit viel mehr Wahrscheinlichkeit dem šan(a)-Gefäss zu entsprechen, nämlich LAK 384. Dieses besteht aus ŠUŠ + ŠA, wobei ŠUŠ als Tragleine oder Deckel zu dem Zeichen ŠA gehören könnte. Nach Deimel, *Schultexte aus Fara* Nr 15 III wurden in diesem Behälter Öl, Gerste, Weizen und Milch (?) aufbewahrt und nach Nr 20 Rs. II, 4 war ein solches Gefäss aus Kupfer hergestellt (wie der šen-Kessel). Da damals das Kupfer das gebräuchliche Zahlungsmittel war, so konnte das Gewicht des kupfernen šan(a)-Gefässes leicht die erste Unterabteilung der Mine (ma-na) werden. Das recht komplizierte šan-Zeichen wurde abgekürzt zu šuš und dahinter die Zahl 1 oder 2 gesetzt. So erhielten sie šuš(šan) 1 = $^1/_3$ (ma-na) und šuš(šan) 2 oder (šušša n) ša-na-bi = $^2/_3$ (ma-na) ([1]). Eine Verdoppelung des Bruchnenners, wie sie Thureau-Dangin RA 28 (1931) 9 ([2]) annimmt,

([1]) Den Sumerern genügte das Zahlzeichen für $^1/_3$, $^2/_3$, $^5/_6$; nur in den von den Akkadern verfassten Texten wird ausser dem Bruchzeichen noch ša(-na) und ša-na-bi/pi hinzugefügt.

([2]) Die Sumerer kannten doch auch $^2/_3$, $^5/_6$ und sie werden im praktischen Leben auch noch andere Brüche gekannt haben als die in den Rechentabellen erwähnten.

ist also unnötig. Wie man bei den Hohlmassen ban, ban-min/eš/lam/ia$_2$ zählte, so auch bei šuššan und allen anderen Masseinheiten (1).

Nun bleibt uns zum Schluss noch das sumerische Wort kingusilla (= $^5/_6$) zu deuten. Wie schon oben bemerkt wurde, bestand neben dieser Bezeichnung noch eine šana-Form, die uns aber noch unbekannt ist. Die Akkader übersetzen kingusilla durch *parasrab* oder abgekürzt durch *parab* (ŠL 475, 2; 573, 8) = 'grosser Bruch', wobei *paras* = 'Bruch' dem silla entspricht (ŠL 12, 103); vgl. dazu sil-gin$_2$ (= *paras šiqlim* (?)) = $^1/_2$ Schekel. Dann bliebe noch kingu übrig, das also etwa 'gross' bedeuten müsste. Für diese Bedeutung können uns nur positive Angaben der Akkader weiterhelfen.

(1) Hier sei noch auf das Zeichen LAK 407 hingewiesen, das aus dem Zeichen ŠUŠŠAN besteht, das, wie es scheint, einem Rohrgestell eingesetzt ist. Die Aussprache ist šaman (Emesal-Form) bzw. šagan (Eme-ku-Form), die Bedeutung 'Ölkrug'. Davon ist wohl das akkadische Wort für Öl *šamnu* abgeleitet (gegen Delitzsch, *Sum. Gloss.* S. 296 [Anhang]).

# Keilschriftbibliographie. 8

**(1. X. 1944 — 1. X. 1945)**

A. Pohl (Rom) und P. W. Skehan (Washington, D. C.)

Diese Zusammenstellung berücksichtigt besonders das Interessengebiet der Keilschriftforschung im weiteren Sinn. Vorläufig wurde noch von Ägypten abgesehen. Für eine ausführliche Bibliographie von Palästina und dem Alten Testament sei auf die Zeitschrift "Biblica" verwiesen.

Um diese Übersicht für die Fachkollegen möglichst vollständig und nutzbringend zu gestalten, bittet die Redaktion alle Verfasser freundlichst um die Zusendung von Büchern und Sonderdrucken (auch Besprechungen), namentlich aus entlegeneren Zeitschriften.

Regelmässig werden folgende Zeitschriften und Sammlungen aufgenommen: AAA = Annals of Archaeology and Anthropology; AASOR = Annual of the American Schools of Oriental Research; Aeg = Aegyptus; AfO = Archiv für Orientforschung; AJ = Antiquaries' Journal; AJA = American Journal of Archaeology; AnOr = Analecta Orientalia; AO = Der Alte Orient; AOP = Archivum Orientale Pragense (= ArOr 14 s.); APAW = Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften; ArOr = Archiv Orientální; AS = Assyriological Studies; ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte; BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research; Bell = Belleten; Bibl = Biblica; BJPES = Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society; BJRL = Bulletin of the John Rylands Library; BMRAH = Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire; BMQ = British Museum Quarterly; BO = Bibliotheca Orientalis; BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies; CBQ = Catholic Biblical Quarterly; ChrE = Chronique d'Égypte; DLZ = Deutsche Literaturzeitung; EA = Études d'assyriologie; Eudemus; FF = Forschungen und Fortschritte; GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen; GLECS = Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques (Comptes rendus des Séances); HUCA = Hebrew Union College Annual; ILN = Illustrated London News; Iraq; JA = Journal Asiatique; JAOS = Journal of the American Oriental Society; JBL = Journal of Biblical Literature; JEA = Journal of Egyptian Archaeology; JEOL = Jaarbericht 'Ex Oriente Lux'; JNES = Journal of Near East Studies; JQR = Jewish Quarterly Review; JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society; MAOG = Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft; MDAI = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts; MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft; MVAeG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft; Mus = Muséon; MUSJ = Mélanges de l'Université Saint-Joseph; OIP = Oriental Institute Publications; OLZ = Orientalistische Litera-

turzeitung; Or = Orientalia; PEFQS = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement; PEQ = Palestine Exploration Quarterly; PhW = Philologische Wochenschrift; RA = Revue d'assyriologie; RAr = Revue archéologique; RB = Revue biblique; REJ = Revue des études juives; RES = Revue des études sémitiques; RHA = Revue hittite et asianique; RHR = Revue de l'histoire des religions; RSO = Rivista degli Studi Orientali; SDHI = Studia et documenta historiae et iuris; SMSR = Studi e Materiali di Storia delle Religioni; SO = Studia Orientalia; Syria; TLZ = Theologische Literaturzeitung; TR = Theologische Revue; TRu = Theologische Rundschau; VDI = Vestnik drevnej istorii (Revue d'histoire ancienne); WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes; ZA = Zeitschrift für Assyriologie; ZÄS = Zeitschrift für ägyptische Sprache; ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Gelegentlich werden auch Artikel und Besprechungen aus anderen Zeitschriften erwähnt.

Die Zahlen laufen nur innerhalb der entsprechenden Gruppe jeder Bibliographie durch und dienen zum leichteren Verweisen auf andere Erwähnungen des gleichen Titels; z. B. *1* c 38 bedeutet Keilschriftbibliographie 1, Gruppe c (Besprechungen), Nr 38 (Rhotert, Transjordanien).

Keilschriftbibliographie. **1** (1. VIII. 1939 — 1. III. 1940) = Orientalia 9 (1940) 230-239; **2** (1. III. — 1. IX. 1940) = 10 (1941) 93-103; **3** (1. IX. 1940 — 1. III. 1941) = 10 (1941) 241-253; **4** (1. III. — 1. IX. 1941) = 11 (1942) 134-147; **5** (1. IX. 1941 — 1. VII. 1942) = 12 (1943) 91-109; **6** (1. VII. 1942 — 1. X. 1943) = 13 (1944) 120-136; **7** (1. X. 1943 — 1. X. 1944) = 14 (1945) 83-90.

## a) Bücher

1. Ackerman, P., Guide to the Exhibition of Persian Art. 584 p. New York 1940. Iranian Institute.

   Baqir, Taha, Iraq Government Excavations at ʿAqar Qūf: cf. b 7.

2. Boson, G., Quattro elenchi di segni sillabici cuneiformi. Milano 1942. Vita e Pensiero.
3. Bossert, H. Th., Ein hethitisches Königssiegel (Istanbuler Forschungen 17). 320 S. Istanbul 1944.
4. Brønno, E., Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der 2. Kolumne der Hexapla des Origenes (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 28). XV-489 S. Leipzig 1943 (erschienen Sept. 1944). Brockhaus.
5. Cuny, A., Recherches sur le vocalisme, le consonantisme et la formation des racines en « nostratique », ancêtre de l'indo-européen et du chamito-sémitique. VII-164 p. Paris 1943. Adrien-Maisonneuve.
6. De Langhe, R., Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament. (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae. Series II. Tomus 35). Tome I: LVII-390 p., 5 pl.; tome II: 544 p. Gembloux-Paris 1945. Duculot-Desclée.

7. Dossin, G., Les archives du palais de Mari. 39 p., 7 fig., 4 pl. Paris 1940. Geuthner. Fr. 50.
8. Engnell, I., Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. xv-249 p. Uppsala 1943. Almqvist and Wiksells.
   — The Text II K from Ras Shamra (Nathan Söderblom-Sällkapets Årsbok 3). 20 p. Stockholm 1944. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag; cf. b 43.
9. Frankfort, H., More Sculpture from the Diyala Region (OIP 60). xiii-48 p., 95 pls. Chicago 1943. University Press. Doll. 10.
10. Gelb, I. J., Hurrians and Subareans (SAOC 22). xv-128 p. Chicago 1944. University Press. Doll. 2.50.
11. Herzfeld, E., Iran in the Ancient East. 363 p., 121 text figs., 123 collotype pls., 8 colored pls. London-New York 1941. Oxford University Press. Doll. 40.
12. Huart, Cl.-Delaporte, L., L'Iran antique. Élam et Perse et la civilisation iranienne. (Nouvelle édition de la « Perse antique »). 516 p., 75 fig., 16 pl., 3 cartes. Paris 1943. A. Michel. Fr. 75.
13. Ingholt, H., Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Hamat en Syrie (1932-1938). 154 p., 7 fig., 48 pl. Copenhague 1940. Munksgaard. Kr. 22.
14. Jestin, R., Le verbe sumérien. Déterminations verbales et infixes (Études orientales 7). 407 p. Paris 1943. de Boccard. Fr. 350.
15. Kramer, S. N., Sumerian Literary Texts from Nippur in the Museum of the Ancient Orient at Istanbul (AASOR 23). viii-47 p., 94 pls. New Haven 1944. American Schools of Oriental Research. Doll. 2.50.
16. — Enki and Ninḫursag. A Sumerian "Paradise" Myth (BASOR Supplementary Studies 1). 36 p., 3 pl. New Haven 1945. American Schools of Oriental Research. Doll. 0.75.
17. Legrain, L., The Babylonian Collection of the University Museum [Philadelphia]: University Museum Bulletin (University of Pennsylvania) 10 (1944) nº 3-4. 78 p. [A guide to the Collection].
18. Lloyd, S., Ruined Cities of Iraq. 2nd ed. 80 p., 27 figs., 2 maps. Oxford 1943. University Press. Doll. 1.25.
19. Mackay, E. J., Chantu-Daro Excavations, 1935-1936 (American Oriental Series 20). xv-338 p., 96 pls. New Haven 1943. American Oriental Society. Doll. 6.
20. McCown, D. E., The Comparative Stratigraphy of the Early Iran (Studies in Ancient Oriental Civilization 23). xvi-63 p., 18 text figs., 1 map, 2 pls. Chicago 1942. University Press. Doll. 2.50.
21. Patton, J. H., Canaanite Parallels to the Book of Psalms. xi-68 p. Baltimore 1944. Johns Hopkins Press. Doll. 1.50.
22. Pritchard, J. B., Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through Literature (American Oriental Series 24). vii-99 p., 2 pls. New Haven 1943. American Oriental Society. Doll. 1.75.
23. Roggia, G. B., La festa della natura rinascente in un dramma antichissimo di Ugarit, trascritto, tradotto e commentato, con appendice su « I sacrifizi ugaritiani ». Milano 1944. Bocca.

24. Salonen, A., Der Abschnitt "Wagen" der 5. Tafel der Serie ḪAR-ra = *ḫubullu* (Studia Orientalia XI, 3). 21 S. (3 Zeichnungen). Helsinki 1945. Akateeminen Kirjakauppa. Fmk. 25.
25. Sauvaget, J., Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIX[e] siècle. XLII-302 p., 62 fig., 70 pl. Paris 1941. Geuthner.
26. Schaeffer, Cl. F.-A., Cylindres de Ras Shamra-Ugarit. 1[e] série. 220 p., 96 pl. Paris 1940. Geuthner.
27. Schaeffer, Cl. F.-A. - Dossin, G. - Virolleaud, Ch., X[e] et XI[e] campagnes de fouilles à Râs Shamra-Ugarit. Rapport sommaire. (Extrait [et pagination] de Syria 20 [1939]-21 [1940]). Paris 1940. Geuthner.
28. Stephens, F. J., Old Assyrian Letters and Business Documents (Nies Collection VI). 30 p., 84 pl. New Haven 1944. Yale University Press. Doll. 5.
29. Untersteiner, M., Le origini della tragedia. Milano 1944. Bocca; cf. b 111.
30. Van Buren, E. Douglas, Symbols of the Gods in Mesopotamian Art (AnOr 23). XVI-189 p., 2 pls. Roma 1945. Pontifical Biblical Institute. Doll. 10.
31. Virolleaud, Ch., La légende du roi Kéret. Part II. 120 p., 6 pl. Paris 1940. Geuthner. Fr. 200.
32. Vrouyr, N. E., Inscriptions ouartéennes et Annales des rois d'Assyrie. 42-16 p. Anvers 1944. T. Vrouyr.
33. Weingort, S., Das Haus Egibi in neubabylonischen Rechtsurkunden. 64 S. Berlin o. J. Victoria; cf. c 93.

## b) Artikel

1. Albanèse, L., Note sur Ras Shamra: Syria 10 (1943) 16-20.
2. Albright, W. F., An Unrecognized Amarna Letter from Ugarit: BASOR 95 (1944) 30-3.
3. — The Old Testament and the Canaanite Language and Literature: CBQ 7 (1945) 5-31.
4. — A New Hebrew Word for "Glaze" in Proverbs 26 : 23: BASOR 98 (1945) 24-5.
5. — An Indirect Synchronism between Egypt and Mesopotamia, circ. 1730 B. C.: BASOR 99 (1945) 9-18.
6. An Assyrian Relief from Nimrud: The Bulletin of the Minneapolis Institute of Arts 30 (1941) 138-42 (3 fig.).
7. Baqir, Taha, Iraq Government Excavations at ʿAqar Qūf. Second Interim Report 1943-1944. Iraq (Supplement) 1945, 1-15, pl. I-XXVII (30 fig.).
8. — The Kassite Kings of Babylon: Discoveries in Kurigalzu's Capital: ILN 1944, Aug. 19, 220 (6 fig.).
9. — Golden Fragments, Objets d'Art and Cuneiform Tablets at Dur Kurigalzu (Treasures of the 15th Century B. C.): ILN 1944, Aug. 19, 221 (4 fig.).

Barton, George A. †, cf. Montgomery, J. A. (b. 96).

10. Baumgartner, W., Was wir heute von der hebräischen Sprache und ihrer Geschichte wissen: Anthropos 25-26 (1940-41) 593-617.
11. Bissing, F. W., Ägyptische und mesopotamische Siegelzylinder des 3. Jahrtausends vor Christus: Nachr. Göttingen 1943, 505-7.
12. Bittel, K., Kimmerier, Phryger und Skythen in Kleinasien: Bittel, K.: Kleinasiatische Studien (Istanbul 1942) 54-126.
13. — Heinz Otto †: AfO 14 (1944) 381.
14. — Ausgrabungen in Mesopotamien und Kleinasien: Tell Hassūne ‚Alaça Hüyük, Maṣat, Kayadibi, Ankara, Etiyokusa, Tuz Gölü: AfO 14 (1944) 376-9.
15. Blake, Frank R., Studies in Semitic Grammar, III (1. *E* for *a* adjacent to gutturals in Akkadian. — 2. Supposed influence of preceding and following *i* in Akkadian): JAOS 65 (1945) 111-6.
16. Böhl, F. M. Th., Het Babylonische lied van de wereldschepping en de wereldorde (De eerste Zang): JEOL 9 (1944) 145-53.
17. — Ruïnes en Opgravingsterreinen in het Naburige Oosten II (Aqarqûf = Dûr-Kurigalzu): JEOL 9 (1944) 184-7 (pl. XI).
18. — Ruïnes en opgravingsterreinen in het Naburige Oosten III (Mashhad-i-Murghab = Pasargadae): JEOL 9 (1944) 197-200 (pl. XIV-XV).
19. — De tijdsbepaling der ‘Bronzen’ uit Luristan: JEOL 9 (1944) 193-7 (pl. XII-XIII).
20. Bonfante, G.-Gelb, I. J., The Position of “Hieroglyphic Hittite” among the Indo-European Languages: JAOS 64 (1944) 169-90.
21. Borowski, E., Le cycle de Gilgamesh, à propos de la collection de cylindres orientaux du Musée d'Art et d'Histoire: Extrait de «Genava» 22 (1944) 1-20 (5 fig.).
22. Calès, J., Le Code de Hammourabi d'après une Introduction et un Commentaire récents [P. Cruveilhier]: Recherches de science religieuse 30 (1940) 356-65; cf. *1* c 7; *2* c 16.
23. Cameron, G. G., The Babylonian Scientist and His Hebrew Colleague: Biblical Archaeologist 7 (1944) 21-9; 32-40.
24. Chase, G. H., Ernest J. H. Mackay †: AJA 48 (1944) 179.
25. Contenau, G., Les débuts de l'écriture cunéiforme et les monuments figurés: RES 1940, 55-67.
26. Couvreur, W., De Hettietische linguïstiek. Klank- en vormleer: JEOL 9 (1944) 125-37.

26a. Daniel, J. Franklin, Prolegomena to the Cypro-Minoan Script: AJA 45 (1941) 249-82 (12 fig.).

27. David, Madeleine, De quelques problèmes soulevés par l'Épopée de Gilgamesh: RES 1939, 32-48.
28. Debevoise, N. C., The Origin of Decorative Stucco: AJA 45 (1941) 45-61.
29. de Boer, P. A. H., Aramaica: JEOL 9 (1944) 110-6.
30. Deimel, A., Zur Erklärung sumerischer Wörter und Zeichen. 14-20 (14. Die ältesten Formen des Zeichens itu — 15. iku — 16. SIKIL = el — 17. Die Wörter für ‘Blut’ im Sumerischen und Akkadischen — 18. ḫa, kua, $ku_6$ — 19. PI = gešṭu — 20. alim): Or 14 (1945) 70-82; cf. *7* b 13; *8* b 31.

31. — Zur Erklärung sumerischer Wörter und Zeichen. 21-27 (21. 'Wasser' im Sumerischen — 22. asar — 23. lam — 24. banda — 25. nagid$_4$ — 26. 'Totengeist', sumerisch und akkadisch — 27. Die Pluralfunktion von HI(.A) und ME(Š)): Or 14 (1945) 259-72; cf. *7* b 13; *8* b 30.

32. de Kainlis, A., Un jeu assyrien du Musée du Louvre: RA 39 (1942-44) 19-34 (5 pl.).

33. Del Medico, H. E., Modes de l'expression emphatique en ugaritien (1. l'excessif — 2. l'itératif): RSO 21 (1945) 77-87.

34. de Mecquenem, R., Note sur les modalités funéraires susienne et leur chronologie: Vivre et Penser III (1943-1944) 133-42 (6 pl.).

34a. de Menasce, P., Observations sur l'inscription de Xerxès à Persépolis: Vivre et Penser III (1943-1944) 124-32.

35. Dhorme, E., Rituel funéraire assyrien: RA 38 (1941) 57-66.

35a. — Étymologie de *qâtum* «main»: RA 38 (1941) 89.

36. Dossin, G., BRG'YH roi de KTK: Mus 57 (1944) 147-55.

37. Driver, G. R., New Aramaeo-Jewish Names in Egypt: JEA 25 (1939) 175-6.

38. Dupont-Sommer, A., La tablette cunéiforme araméenne de Warka: RA 39 (1942-44) 35-62.

39. Ebeling, E., Ein mittelassyrisches Bruchstück des Etana-Mythus: AfO 14 (1944) 298-307 (4 Taf.).

40. Eissfeldt, O., Ugaritisches (1. Kreta und Ägypten als Bereich des Koscher-wa-Chasis — 2. Koscher-wa-Chasis und Ptaḥ — 3. Rezitations-Anweisung über Wiederholung einer epischen Episode): ZDMG 98 (1944) 84-104.

41. — Die Wohnsitze der Götter von Ras Schamra: FF 20 (1944) 25-7.

42. — Die keilschriftalphabetischen Texte aus der zehnten und elften Ausgrabungskampagne in Ras Schamra: AfO 14 (1944) 371-5.

43. Engnell, I., The Text II K from Ras Shamra: Horae Soederblomianae I, Mélanges Johs. Pedersen, 1-20.

44. Falkenstein, A., Eine gesiegelte Tontafel der altsumerischen Zeit: AfO 14 (1944) 333-6 (1 Abb.).

45. Flight, J. W., Elihu Grant †: AJA 47 (1943) 103.

46. Forbes, R. J., The Coming of Iron: JEOL 9 (1944) 207-14 (Map 4).

47. Frankfort, H., A Note on the Lady of Birth: JNES 3 (1944) 198-200.

48. Friedrich, J., Churritisch-Ugaritisches: AfO 14 (1944) 329-31.

49. — Churritisch-Ugaritisches und Churritisch-Luwisches: AfO 14 (1944) 329-33.

50. Gaster, T. H., Folklore Motifs in Canaanite Myth (1. The Banishment of the Rebel Gods — 2. Tasting the "Food of Death"): JRAS 1944, 30-51.

51. Geers, F. W., The Treatment of Emphatics in Akkadian: JNES 4 (1945) 65-7.

52. Ginsberg, H. L., Baal's Two Messengers: BASOR 95 (1944) 25-30.

53. — The North-Canaanite Myth of Anath and Aqhat: BASOR 97 (1945) 3-10; 98 (1945) 15-23.

54. Glueck, N., Excavations in Palestine and Transjordan in 1940 (Palestine Early and Late Historic Archaeology — Transjordan: Early Historic Archaeology — Syria: Prehistoric and Early Historic Archaeology): AJA 45 (1941) 116-7.
55. — Archaeological Activity in Palestine and Transjordan in 1941-1942 (Palestine: Prehistoric Archaeology — Transjordan: Prehistoric Archaeology — Palestine: Early Historic Archaeology — Transjordan: Early Historic Archaeology): AJA 47 (1943) 125-31.
56. Goetze, A., Diverse Names in an Old-Babylonian Pay List: BASOR 95 (1944) 18-24.
57. — Hittite and the Indo-European Languages: JAOS 65 (1945) 51-3.
58. Grace, F. R., An Assyrian Winged Genius: The Bulletin of the Fogg Museum of Art 9/2 (1940) 22-6 (3 fig.).

Grant, E. †: cf. Flight, J. W. (b 45).

59. Guppy, H., Human Records. A Survey of their History from the Beginning (Form and Materials — Writing Implements and Inks): BJRL 27 (1942) 187-221.
60. Hahn, E. A., The Shift of a Hittite Conjunction from the Temporal to the Conditional Sphere: Language 20 (1944) 91-107.
61. Hančar, Fr., Die bemalte Keramik Transkaukasiens im Lichte neuer Funde: AfO 14 (1944) 284-98 (12 Abb.).
62. Herdner, A., Remarques sur la déesse ʿAnat: RES 1942-45, 33-49.
63. Hill, D. K., Two Unknown Minoan Statuettes: AJA 46 (1942) 254-60 (Pl. XV-XVI), 3 fig.
64. Holma, H., Zum akkadischen Wörterbuch. 11-13 (11. Die äusserlichen Voraussetzungen bzw. Irregularitäten des babylonischen Priesterkandidaten — 12. Zu *agâšu* "stossen" und *ekêku* "kratzen" — 13. *pasqu* "Innenwand"?): Or 14 (1945) 242-58.
65. Ingholt, H., The Danish Excavations at Hama on the Orontes: AJA 64 (1942) 469-76 (15 fig.).
66. Iraq, Directorate of Antiquities, The Discovery of the Oldest Wall-Frescoes in the World: ILN 1942, June 27, 752-3 (7 fig.).
67. — The Apparel of a Sumerian Woman of about 2800 B. C. [Tell ʾUqair]: ILN 1943, Feb. 20, 217 (4 fig.).

— cf. b 8, 9.

Iraq, Supplement, 1944: cf. b 7.

68. Jacobs, Vivian and Isaac Rosensohn: The Myth of Môt and ʾAleyan Baʿal: Harvard Theological Review 38 (1945) 77-109.
69. Jean, Ch.-F., Lettres de Mari: RA 39 (1942-44) 63-82.
70. — Un orientaliste allemand: Fritz Hommel: RES 1941, 1-41.
71. — Contenu général des «Lettres de Mari» du tome II des Archives royales: RES 1941, 77-132.
72. — Autres lettres de Mari: RES 1942-45, 9-32 (Umschrift und Übersetzung).
73. Jestin, R., Textes religieux sumériens (suite): RA 39 (1942-44) 83-97.
74. Jongkees, J. H., Kroiseios en Dareikos: JEOL 9 (1944) 163-8 (1 fig.).
75. Kampman, A. A., De opgravingen in de Hethietische hoofdstad (1. Inleiding — 2. De ontdekking der Hethietische hoofdstad — 3. De

reconstructie der Hethietische geschiedenis — 4. De ligging en topographie van de hethietische hoofdstad — 5. Het topographische onderzoek in de 19de Eeuw. — 6. De opgravingen van 1906-1912 — 7. De opgravingen van 1931-39 — 8. De vestingwerken der Hethietische hoofdstad — 9. De koningsburcht): JEOL 9 (1944) 169-83 (Pl. IX-X, Kart 2-3) 5 fig.

76. Kent, R. G., Old Persian Texts V: Darius' Behistan Inscription. Column V. A Correction: JNES 3 (1944) 232-3; cf. 7 b 36.
77. — Old Persian Texts VI: Darius' Naqš-i-Rustam B Inscription: JNES 4 (1945) 39-52.
78. Kober, A. E., The "Adze" Tablets from Knossos: AJA 48 (1944) 64-75 (2 fig.).
79. Köbert, R., Gedanken zum semitischen Wort- und Satzbau. 1-7 (1. Zur Datumsbezeichnung im Arabischen — 2. Arab. *usṭūra* (II) = ἱστορία — 3. Die Bildungsweise von arab. *ḥiṭ'a* — 4. Zur Etymologie von aram. *eggarṭâ* — 5. Arab. *'illa* = syr. *'ellᵉṭâ* — 6. Die Bildung von syr. *haymānûtâ* "Glaube" — 7. Syr. *Ḥdattâ* = arab. *Ḥadīṭa*): Or 14 (1945) 273-83.
80. Koşay, H. Z., A Great Discovery [Alaça Hüyük]. Light upon the Pre-Hittite Civilisation in Turkey (The Possession of a Lady of High Rank 2500 B. C. — Pre-Hittite Anatolia: Gold Plate and Head-Dresses. — Proof of the High Level of Civilisation 3500 Years ago): ILN 1945, July 21, 57, 78-81 (22 fig.).
81. Kramer, S. N., Corrections to "The Epic of Gilgameš and its Sumerian Sources": JAOS 64 (1944) 83.
82. — Dilmun, the Land of the Living: BASOR 96 (1944) 18-28.
83. Labat, R., Remarques sur un soi-disant dieu Mal-Mal: RES 1942-45, 1-8.
84. — Fragments hémérologiques inédits: RA 38 (1941) 91-6.
85. Leslau, W., Vocabulary Common to Akkadian and South-East Semitic (Ethiopic and South-Arabic): JAOS 64 (1944) 53-8.
86. Lettinga, J. P., Ugaritica (Rās-eš-Šamrā-litteratuur van 1940-1943): JEOL 9 (1944) 116-24.
87. Lewy, H., Assyro-Babylonian and Israelitic Measures of Capacity and Rates of Seeding: JAOS 64 (1944) 65-73.
88. — The Genesis of the Faulty Persian Chronology: JAOS 64 (1944) 197-214.
89. — A Propos of Babylonian Metrology: BASOR 98 (1945) 25-6.
90. Lewy, J., Neo-Babylonian Names of the Days of the Week?: JAOS 64 (1944) 34-6.
91. — The Old West Semitic Sun God *Ḥammu*: HUCA 18 (1943-44) 429-88.
92. Lloyd, S., The Earliest Chapter in the Story of Mesopotamia [Tell Hassuna] (The Culture of the Fifth Millennium in Mesopotamia: Pottery — Mesopotamian Burials: a Sickle and Domestic Utensils: 5000 B. C.): ILN 1945, Aug. 11, 163-5 (14 fig.).

— cf. b 7, 8, 9, 66, 67.

Mackay, E. J. H. †: cf. Chase, G. H. (b 24).

93. Meissner, Br., Die französischen und amerikanischen Ausgrabungen in Khorsabad: ZDMG 98 (1944) 28-43 (6 Abb.).

94. Mentz, A., Zu den lydischen Inschriften: Glotta 29 (1942) 148-55.
95. Mezger, F., To Hold (up) the Head of the Debtor: JAOS 64 (1944) 31-2.
96. Montgomery, J. A., George A. Barton †: AJA 46 (1942) 546.
97. Naster, P., Des sceaux de Mohenjo-Daro aux monnaies indo-grecques. Une survivance: Mus 57 (1944) 156-62 (1 pl.).
98. Neugebauer, O., The History of Ancient Astronomy: Problems and Methods (1. Introduction — 2. Egypt — 3. Mesopotamia — 4. The Hellenistic Period — 5. Special Problems): JNES 4 (1945) 1-38.
99. Nougayrol, J., Textes hépatoscopiques de l'époque ancienne conservés au Musée du Louvre: RA 38 (1941) 67-88.
100. O'Callahan, R. T., Historical Parallels to the Patriachal Social Customs: CBQ 6 (1944) 391-405.
101. Oppenheim, A. L., Notes to the Harper-Letters: JAOS 64 (1944) 190-6.
102. — Studies in Akkadian Lexicography II (*ḫâṭu — qabla rakâsu* and *qabla paṭâru*): Or 14 (1945) 235-41.
103. — Assyriological Gleanings III: BASOR 97 (1945) 26-7.
104. — The Neo-Babylonian Week Again: BASOR 97 (1945) 27-9.
105. — Assyriological Notes to the Old Testament: JQR 36 (1945) 171-6.
106. Oppenheim, A. L.-Hartman, L., The Domestic Animals of Ancient Mesopotamia: JNES 4 (1945) 152-77.
107. Pope, A. U.-Ackerman, P., Prehistoric Nature Worship in Western Iran: ILN 1941, March 1, 292-3 (9 fig.).
108. Porada, E., An Unknown Representation of a Ziggurat: BASOR 99 (1945) 18-20.
109. Purves, P. M., Commentary on Nuzi Real Property in the Light of Recent Studies: JNES 4 (1945) 68-86.
110. Roggia, G. B., Note orientalistiche: Aevum 18 (1944) 208-9.
111. — Le origini della tragedia. Appunti orientalistici ad una nuova pubblicazione: Aevum 17 (1943) 214-8; cf. a 29.
112. Rutten, M., Notes de paléographie cunéiforme (textes: 21-32; tableau comparatif des signes: 33-49; table des signes assyriens: 50-3): RES 1940, 1-53.
113. Sachs, A. J., Some Metrological Problems in Old-Babylonian Mathematical Texts: BASOR 96 (1944) 29-39.
114. — Rejoinder: BASOR 98 (1945) 26-7.
115. [Scheil, J.-V.], In memoriam: Vivre et Penser I (1941) 284-6 (Vincent).
116. Schneider, N., Zu einigen theophorischen Götternamen der Ur III-Urkunden: Or 14 (1945) 1-17.
117. — Monatliche sá-dug$_4$-Lieferungen zu Ehren des Stadtgottes von Umma und der Gottkönige von Ur III (1. Texte — 2. Textanalyse — 3. Religionsgeschichtliche Korollare): AfO 14 (1944) 336-40.
118. Schroeder, E., Relief Sculptures from Persepolis: The Bulletin of the Fogg Museum of Art 10 (1943) 44-5 (3 fig.).
119. Segrè, A., Babylonian, Assyrian and Persian Measures: JAOS 64 (1944) 73-81.
120. Smith, S., Middle Minoan I-II and Babylonian Chronology: AJA 49 (1945) 1-24.

121. — Al-Mina: AJ 22 (1942) 87-112.
122. Specht, Fr., Zur Bedeutung des Ariernamen: Zeitschrift für vergl. Sprachforschung 68 (1943) 42-52.
123. Stamm, J.J., Die Theodizee in Babylon und Israel: JEOL 9 (1944) 99-107.
124. Story, C. I. K., The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature: JAOS 64 (1945) 319-37.
Taha Baqir: cf. Baqir, Taha.
125. Thureau-Dangin, F., L'inscription bilingue B de Samsu-iluna: RA 39 (1942-44) 5-17.
126. — Il, roi d'Umma: RA 38 (1941) 90.
127. [Thureau-Dangin, F.], A la mémoire de F. Thureau-Dangin: RA 39 (1942-44) 1-3.
128. Ungnad, A., Besprechungskunst und Astrologie in Babylonien: AfO 14 (1944) 251-84
129. — Vertrag über die Anlegung einer Erbgruft: AfO 14 (1944) 328-9.
130. Van Buren, E. Douglas, Amulets in Ancient Mesopotamia: Or 14 (1945) 18-23.
131. van der Meer, P., Chronologie der Assyrisch-Babylonische koningen: JEOL 9 (1944) 135-45.
132. van Proosdij, B. A., Belangstelling voor het Nabije Oosten in Nederland: JEOL 9 (1944) 2-3.
133. — Het vertalen van de Accadische religieuze terminologie: JEOL 9 (1944) 154-6.
134. — Eenige vergeten afbeeldingen van den Assyrischen 'Pastor bonus': JEOL 9 (1944) 188-90 (6 fig.).
135. — Nieuwe gegevens over Voor-Aziatische monumentale schilderkunst: JEOL 9 (1944) 191-2 (2 fig.).
136. Virolleaud, Ch., Sur les nouveaux textes de Ras-Shamra: RES 1940, 68-76.
137. — Les Rephaïm: RES 1940, 77-83.
138. — Le mariage de Kéret d'après les tablettes de Ras-Shamra: RES 1942-45, 50-8.
139. — Sur l'idole de la jalousie du temple de Jérusalem: RES 1942-45, 59-63.
140. — Le roi Kéret et son fils (II K) (troisième partie): Syria 23 (1943) 1-20.
141. — Le mariage du roi Kéret (III K), poème de Ras Shamra: Syria 23 (1943) 137-72.
von Bissing, F. W.: cf. b 11.
142. Wainwright, G. A., Some Sea-Peoples and Others in the Hittite Archives: JEA 25 (1939) 148-53 (1 fig.).
143. Weidner, E., Die akkadischen Texte aus der zehnten und elften Ausgrabungskampagne in Ras Schamra: AfO 14 (1944) 375-6.
144. — Die astronomische Serie *Enûma Anu Enlil* (Fortsetzung): AfO 14 (1944) 308-18 (4 Taf.).
145. — Der Tag des Stadtgottes: AfO 14 (1944) 340-2.
146. — Die Königsliste aus Chorsābād: AfO 14 (1944) 362-9 (1 Abb.).
147. — Hans Waschow †: AfO 14 (1944) 379.
— Ausgrabungen in Mesopotamien und Kleinasien: AfO 14 (1944) 376-9; cf. b 14.

148. Witzel, M., Zur sumerischen Rezension der Höllenfahrt Ischtars: Or 14 (1945) 24-69; cf. *6* b 40.
149. — Die Klage über Ur: Or 14 (1945) 185-234; cf. *4* c 39; *5* c 55; *6* c 49.
150. Yeivin, S., A New Ugaritic Inscription from Palestine: Kedem 2 (1945) 32-41.

## c) Besprechungen

1. Actes du XX^e Congrès International des Orientalistes, Bruxelles: RA 38 (1941) 101 (G. Contenau); Vivre et Penser III (1943-1944) 158-61 (L.-H. Vincent); cf. *5* c 1; *6* c 1.
2. Alexander, J. B., Early Babylonian Letters and Economic Texts: PEQ 76 (1944) 228-9 (S. Smith).
   Andrae, W., cf. Otto, W. (c 64).
3. Baqir, Taha, Iraq Government Excavations at 'Aqar Qūf: BASOR 98 (1945) 30 (W. F. Albright); cf. b 7.
4. Basmadschi, F., Landschaftliche Elemente in der Mesopotamischen Kunst des IV. und III. Jahrtausends: BO 2 (1945) 12-6 (C. Kern).
5. Bertholet, A., Das Geschlecht der Gottheit: RES 1940, 114-6 (Ch.-F. Jean).
6. Bissing, F. W., Ägyptische und mesopotamische Siegelzylinder des 3. Jahrtausends v. Chr.: BO 2 (1945) 12-16 (C. Kern).
7. Bittel, K., Kleinasiatische Studien: BO 1 (1943-44) 32-4 (C. Kern); cf. b 12.
8. Böhl, F. M. Th., Het Gilgamesj-epos: BO 2 (1945) 31-3 (H. A. Brongers); cf. *4* c 3; *5* c 8; *6* c 7.
9. Boissier, A., Mantique babylonienne et mantique hittite: RES 1940, 84 (Ch.-F. Jean); Revue des Sciences Religieuses 20 (1940) 446 (A. Vincent); cf. *6* c 9.
10. Boson, G., Quattro elenchi di segni sillabici cuneiformi: Aevum 17 (1943) 295 (G. B. Roggia); cf. a 2.
11. Bossert, H. T., Ein hethitisches Königssiegel: BASOR 98 (1945) 29-30 (W. F. Albright); cf. a 3.
12. — Altanatolien: BO 1 (1943-44) 30-2 (A. A. Kampman); cf. *6* a 3.
13. Burrows, M., What Mean These Stones?: AJA 46 (1942) 284-5 (C. H. Gordon); cf. *5* c 11; *6* c 13.
14. Cameron, G., Histoire de l'Iran antique [trad. E.-J. Lévy]: Vivre et Penser II (1942) 335-7 (R. Tournay).
15. Christie, A., Murder in Mesopotamia: BO 2 (1945) 19-20 (R. J. Forbes).
16. Contenau, G., La médecine en Assyrie et en Babylonie: Vivre et Penser I (1941) 292-4 (R. Tournay); cf. *4* c 14.
17. — L'Épopée de Gilgamesh: Revue des Sciences Religieuses 20 (1940) 440-2 (A. Vincent); cf. *5* c 18.
    Cruveilhier, P., Introduction au Code d'Hammourabi. Commentaire du Code d'Hammourabi: cf. b 22.

18. Cuny, A., Recherches sur le vocalisme, le consonantisme et la formation des racines en « nostratique », ancêtre de l'indo-européen et du chamito-sémitique: Vivre et Penser III (1943-1944) 325 (L.-H. Vincent); Mus 56 (1943) 164-7 (A. Carnoy); cf. a 5.
19. de Genouillac, H., Fouilles de Telloh; tome II: RES 1940, 96-100 (Ch.-F. Jean); cf. *1* c 10; *2* c 20; *3* c 12.
20. Deimel, A., Šumerische Grammatik. 2. Aufl.: BO 1 (1943-44) 34-6 (F. M. Th. Böhl); cf. *3* c 13; *5* c 23; *6* c 19.
21. de Koning, J., Studiën over de El-Amarnabrieven en het Oude Testament: AfO 14 (1944) 349-52 (A. Alt); cf. *4* c 16; *5* c 24.
22. Delaporte, L., Malatya. fasc. I (La porte des lions): RA 38 (1941) 102 (G. Contenau).
23. Dussaud, R., Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament: RES 1940, 104-6 (Ch.-F. Jean); 2e éd.: Mus 56 (1943) 149 (G. Ryckmans); cf. *6* c 22.
24. Ehelolf, H., Kultische Texte vorwiegend in hethitischer, churrischer und luwischer Sprache aus den Grabungen 1931 und 1932 (KUB XXXII): AfO 14 (1944) 347-9 (J. Friedrich).
25. Eilers, W., Iranische Beamtennamen in der keilschriftlichen Überlieferung I: RA 38 (1941) 99 (F. Thureau-Dangin); cf. *6* c 23.
26. Engnell, I., Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East: Norsk Teologisk Tidsskrift 45 (1944) 70-7 (S. Mowinckel); PEQ 76 (1944) 226-8 (A. M. Honeyman); cf. a 8.
27. — The Text II K from Ras Shamra: Norsk Teologisk Tidsskrift 45 (1944) 70-7 (S. Mowinckel); cf. b 43.
28. Gabriel-Leroux, J., Les premières civilisations de la Mediterranée: RA 38 (1941) 102 (G. Contenau).
29. Gelb, I. J., Hittite Hieroglyphs III: JAOS 64 (1944) 84-6 (A. Goetze); JNES 4 (1945) 58-9 (W. F. Albright).
30. — Hurrians and Subareans: BASOR 98 (1945) 20 (W. F. Albright); cf. a 10.
31. Gelb, I. J.-Purves, P. M.-MacRae, A. A., Nuzi Personal Names: Language 20 (1944) 163-6 (A. Goetze).
32. Gjerstad, E.-Lindros, J.-Sjöqvist, E.-Westholm, A., The Swedish Cyprus Expedition. Finds and Results of the Excavations in Cyprus, 1927-1931: BO 1 (1943-44) 81-4 (C. Kern).
33. Götze, A., Hethiter, Churriter und Assyrer: RES 1940, 109-14 (Ch.-F. Jean).
34. Goetze, A.-Sturtevant, E. H., The Hittite Ritual of Tunnawi: Revue des Sciences Religieuses 20 (1940) 446-7 (A. Vincent); cf. *1* c 22; *2* c 35; *3* c 25; *4* c 28.
35. Goossens, G., Au déclin de la civilisation babylonienne: Uruk sous les Séleucides: RA 38 (1941) 100 (G. Contenau).
36. Gordon, C. H., The Loves and Wars of Baal and Anat and Other Poems from Ugarit: CBQ 6 (1944) 254 (P. W. Skehan); JBL 63 (1944) 430-2 (A. Goetze); JRAS 1945, 187-8 (S. Smith).
37. — The Living Past: AJA 46 (1942) 284 (V. Müller); cf. *5* c 41; *6* c 34.

38. Grousset, R., Histoire d'Asie: RA 38 (1941) 99 (G. Contenau).
39. Harris, Z. S., A Grammar of the Phoenician Language: RES 1940, 94-6 (Ch.-F. Jean); cf. *4* c 32.
40. — Development of the Canaanite Dialects: Vivre et Penser I (1941) 157-9 (R. S.); cf. *2* c 37; *3* c 30; *4* c 33; *5* c 46.
41. Hill, G., A History of Cyprus. I: AJA 46 (1942) 312-3 (J. Fr. Daniel); BO 2 (1945) 34-7 (C. Kern); cf. *5* a 12.
42. Hooke, S. H., The Origins of Early Semitic Ritual: RES 1940, 116-20 (Ch.-F. Jean); Revue des Sciences Religieuses 20 (1940) 447-8 (A. Vincent).
43. Hrozný, B., Die älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens: Mus 57 (1944) 181-4 (G. Ryckmans); cf. *4* c 35; *5* c 49; *6* c 41, 41 a.
44. Huart, Cl.-Delaporte, L., L'Iran antique. Élam et Perse et la civilisation iranienne: RA 39 (1942-44) 100 (G. Contenau); BO 1 (1943-44) 79-81 (A. Roes).
45. Ingholt, H., Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Ḥamâ en Syrie: Vivre et Penser II (1942) 326-30 (L.-H. Vincent); AfO 14 (1944) 353-6 (P. Thomsen); cf. *4* c 36; *6* c 44.
46. Jacobsen, Th., The Sumerian King List: RES 1941, 67-9 (Ch.-F. Jean); cf. *2* c 39; *3* c 34; *5* c 51.
47. Jean, Ch.-F., Archives royales de Mâri. II. Lettres (TCL XXIII): Vivre et Penser III (1943-1944) 167-8 (R. Tournay); BO 1 (1943-44) 55-8, 76-9, 101-5, BO 2 (1945) 55-6, 63-7 (F. M. Th. Böhl).
48. Jestin, R., Le verbe sumérien: Vivre et Penser III (1943-1944) 323 (R. Tournay); cf. a 14.
49. Kramer, S. N., The Sumerian Prefix Forms BE- and BI- in the Time of the Earlier Princes of Lagaš: RES 1940, 109 (Ch.-F. Jean); cf. *3* c 37.
50. — Sumerian Mythology: JAOS 64 (1944) 146-8 (W. F. Albright); BASOR 95 (1944) 40 (W. F. Albright); BCQ 6 (1944) 500-2 (L. Hartman).
51. Labat, R., Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne: RES 1941, 73 (Ch.-F. Jean).
52. Legrain, L., The Babylonian Collection of the University Museum: AJA 49 (1945) 105-6 (V. Müller).
53. Lenzen, H. J., Die Entwickelung des Zikurrat von ihren Anfängen bis zur Zeit der III. Dynastie von Ur: BO 1 (1943-44) 13-6 (F. M. Th. Böhl).
54. Lloyd, S., Ruined Cities of Iraq. 2nd ed.: AJA 49 (1945) 106 (V. Müller).
55. Mackay, E. J. H., Chanhu-Daro Excavations, 1935-36: AJA 48 (1944) 211-2 (R. F. S. Starr).
56. Mendelsohn, I., Catalogue of the Babylonian Tablets in the Libraries of Columbia University: JBL 63 (1944) 199-200 (F. J. Stephens); cf. *7* c 8.

Menghin, O., cf. Otto, W. (c 64).

57. Moore, E. W., Neo-Babylonian Documents in the University of Michigan Collection: RES 1941, 70-2 (Ch.-F. Jean); cf. *2* c 52; *3* c 43; *5* c 63; *6* c 53.

58. Moortgat, A., Frühe Bildkunst in Sumer: RES 1940, 87-92 (Ch.-F. Jean).
59. Naster, P., Chrestomathie accadienne: RA 38 (1941) 99 (G. Contenau); cf. *5* b 156; *6* b 121, c 54.
60. Neugebauer, O.–Archibald, R. Cl., Eudemos: RA 38 (1941) 97 (F. Thureau-Dangin).
61. Nougayrol, J., Cylindres-sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine: Vivre et Penser I (1941) 281-3 (L.-H. Vincent).
62. Ose, F., Supinum und Infinitiv im Hethitischen: BO 2 (1945) 63 (W. Couvreur).
63. Otten, H., Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus: RA 38 (1941) 98 (F. Thureau-Dangin); BO 2 (1945) 51-2 (W. Couvreur); cf. *7* c 10.
64. Otto, W., Handbuch der Archäologie. Bd. I: AfO 14 (1944) 342-7 (H. Senk).
65. Packard, E., The Cleaning of a Babylonian Tablet in: Technical Studies in the Field of the Fine Arts VIII (1939) 90-7: BO 1 (1943-44) 58-61 (R. J. Forbes).
66. Parrot, A., Malédictions et violations de tombes: Revue des Sciences Religieuses 20 (1940) 453-4 (A. Vincent); cf. *2* c 53; *3* c 46; *4* c 45; *5* c 68; *6* c 60.
67. Passarge, S.: Die Urlandschaft Ägyptens und die Lokalisierung der Wiege der altägyptischen Kultur: AfO 14 (1944) 359-61 (W. Hölscher).
68. Patton, J. H., Canaanite Parallels to the Book of Psalms: JBL 63 (1944) 418-9 (J. A. Montgomery); JQR 35 (1944-5) 355-6 (T. H. Gaster); BASOR 95 (1944) 40 (W. F. Albright); JAOS 65 (1945) 65 (H. L. Ginsberg); JNES 4 (1945) 132-3 (O. R. Sellers).
69. Pedersen, J., Die Krt Legende (Berytus 6 [1941]): Syria 23 (1943) 275-85 (A. Herdner).
70. Ravn, O. E., Herodotus' Description of Babylon: Mus 56 (1943) 147-8 (G. Goossens); BO 1 (1943-44) 13-6 (F. M. Th. Böhl); cf. *7* c 15.
71. Salonen, A., Nautica Babyloniaca: RSO 21 (1945) 103-5 (G. Furlani); cf. *6* c 67.
72. San Nicolò, M.–Ungnad, A., Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden (H. 4-5): RES 1940, 87 (Ch.-F. Jean).
73. Sauvaget, J., Alep: Vivre et Penser III (1943-1944) 310-4 (L.-H. Vincent); cf. a 25.
74. Schaeffer, Cl. F.-A.–Dossin, G.–Virolleaud, Ch., X^e^ et XI^e^ campagnes de fouilles à Râs Shamra-Ugarit: Vivre et Penser III (1943-1944) 154-8 (L.-H. Vincent); cf. *4* b 51; *6* c 71.
75. Scharff, A., Die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens: Aeg 23 (1943) 291-2 (A. Calderini); cf. *5* c 79; *6* c 72; *7* c 17.
76. — Wesensunterschiede ägyptischer und vorderasiatischer Kunst: BO 1 (1943-44) 13 (J. Janssen).
77. — Archäologische Beiträge zur Frage der Entstehung der Hieroglyphenschrift: BO 1 (1943-44) 9-13 (A. de Buck); cf. *6* c 73.

— cf. Otto, W. (c 64).

78. Sjöqvist, E., Problems of the Late Cypriote Bronze Age: AJA 46 (1942) 286-93 (J. F. Daniel); cf. *5* c 81.
79. Smith, S., Alalakh and Chronology: BSOS 10 (1940) 791-2 (C. J. M. Weir); cf. *3* c 61; *7* c 19.
80. Speiser, E. A., Introduction to Hurrian: CBQ 6 (1944) 252 (L. Hartman); JRAS 1944, 99-100 (C. J. Gadd); cf. *5* c 82; *6* b 47, c 76; *7* c 20.
81. Starr, R. F. S., Nuzi. Report on the Excavations: AJA 48 (1944) 306-8 (W. F. Albright); cf. *2* c 67; *3* c 65, 66.
82. Steele, F. R., Nuzi Real Estate Transactions: AJA 48 (1944) 106-7 (R. H. Pfeiffer).
83. Stephens, F. J., Old Assyrian Letters and Business Documents: BASOR 98 (1945) 29 (W. F. Albright); AJA 49 (1945) 180-2 (J. Lewy).

Taha Baqir, cf. Baqir, Taha.

84. Tallqvist, K., Akkadische Götterepitheta: RES 1940, 120-1 (Ch.-F. Jean); Revue des Sciences Religieuses 20 (1940) 442-4 (A. Vincent); cf. *2* c 69; *4* c 67.
85. — Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt: Revue des Sciences Religieuses 20 (1940) 442 (A. Vincent); cf. *6* c 78.
86. Thompson, R. C., A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology: RES 1940, 85-6 (Ch.-F. Jean).
87. Ungnad, A., Subartu: RES 1940, 106-9 (Ch.-F. Jean).
88. Van Buren, E. Douglas, The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art: Revue des Sciences Religieuses 20 (1940) 444-6 (A. Vincent); cf. *1* c 49; *2* c 72.

von Bissing, F. W.: cf. Otto, W. (c 64); c 6.

89. von Brandenstein, C.-G., Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten: RA 39 (1942-44) 99 (F. Thureau-Dangin); BO 2 (1945) 52-4 (A. A. Kampman).
90. Vrouyr, N. E., Inscriptions ouartéennes et Annales des rois d'Assyrie: Mus 57 (1944) 184-5 (G. Ryckmans); cf. a 32.

Watzinger, C.: cf. Otto, W. (c 64).

91. Weidner, E. F., Die Reliefs der assyrischen Könige I: BO 1 (1943-44) 72-6 (C. Kern); cf. *2* c 75; *6* c 83.
92. Weil, R., La Phénicie et l'Asie occidentale: BSOS 10 (1942) 1007-8 (R. D. Barnett); cf. *2* c 76; *3* c 79; *4* c 73.
93. Weingort, S., Das Haus Egibi in neubabylonischen Rechtsurkunden: JNES 4 (1945) 64 (W. H. Dubberstein); AfO 14 (1941) 57-64 (A. Ungnad).
94. Wetzel, F. - Weissbach, F. H., Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon, Esagila und Etemenanki: AJA 48 (1944) 305-6 (W. F. Albright); BO 1 (1943-44) 13-6 (F. M. Th. Böhl); cf. *1* c 56; *4* c 74.
95. Wiesner, J., Vor- und Frühzeit der Mittelmeerländer, I: Das östliche Mittelmeer; II: Das westliche Mittelmeer: BO 2 (1945) 67-9 (A. W. Bijvank).
96. Woolley, L., Ur Excavations V: The Ziggurat and its Surroundings: AJA 48 (1944) 303-5 (W. F. Albright); cf. *1* c 57; *3* b 50, c 80; *5* c 95.

* * *

Ackerman, P.: a 1; b 107
Albanèse, L.: b 1
Albright, W. F.: b 2, 3, 4, 5; c 3, 11, 29, 30, 50, 68, 81, 83, 94, 96
Alexander, J. B.: c 2
Alt, A.: c 21
Andrae, W.: c 64
Archibald, R. Cl.: c 60

Baqir, Taha: b 7, 8, 9; c 3
Barnett, R. D.: c 92
Barton, G. A.: b 96
Basmadschi, F.: c 4
Baumgartner, W.: b 10
Bertholet, A.: c 5
Bijvang, A. W.: c 95
Bissing, F. W.: cf. von Bissing
Bittel, K.: b 12, 13, 14; c 7
Blake, Fr. R.: b 15
Böhl, F. M. Th.: b 16, 17, 18, 19; c 8, 20, 47, 53, 70, 94
Boissier, A.: c 9
Bonfante, G.: b 20
Borowski, E.: b 21
Boson, G.: a 2; c 10
Bossert, H. T.: a 3; c 11, 12
Brønno, E.: a 4
Brongers, H. A.: c 8
Burrows, M.: c 13

Calderini, A.: c 75
Calès, J.: b 22
Cameron, G. G.: b 23; c 14
Carnoy, A.: c 18
Chase, G. H.: b 24
Contenau, G.: b 25; c 1, 16, 17, 22, 28, 35, 38, 44, 59
Christie, A.: c 15
Couvreur, W.: b 26; c 62, 63
Cruveilhier, P.: b 22
Cuny, A.: a 5; c 18

Daniel, J. Fr.: b 26a; c 41, 78
David, Madeleine: b 27
Debevoise, N. C.: b 28
de Boer, P. A. H.: b 29
de Buck, A.: c 77
de Genouillac, H.: c 19
Deimel, A.: b 30, 31; c 20
de Kainlis, A.: b 32
de Koning, J.: c 21
De Langhe, R.: a 6
Delaporte, L.: a 12; c 22, 44
Del Medico, H. E.: b 33
de Mecquenem, R.: b 34
de Menasce, P.: b 34a
Dhorme, E.: b 35, 35a
Dossin, G.: a 7, 27; b 36; c 74
Driver, G. R.: b 37
Dubberstein, W. H.: c 93
Dupont-Sommer, A.: b 38
Dussaud, R.: c 23

Ebeling, E.: b 39
Ehelolf, H.: c 24
Eilers, W.: c 25
Eissfeldt, O.: b 40, 41, 42
Engnell, I.: a 8; b 43; c 26, 27

Falkenstein, A.: b 44
Flight, J. W.: b 45
Forbes, R. J.: b 46; c 15, 65
Frankfort, H.: c 9; b 47
Friedrich, J.: b 48, 49; c 24
Furlani, G.: c 71

Gabriel-Leroux, J.: c 28
Gadd, C. J.: c 80
Gaster, T. H.: b 50; c 68
Geers, F. W.: b 51
Gelb, I. J.: a 10; b 20; c 29, 30, 31
Ginsberg, H. L.: b 52, 53; c 68
Gjerstad, E.: c 32
Glueck, N.: b 54, 55
Goetze, A.: b 56, 57; c 29, 31, 33, 34, 36
Goossens, G.: c 35, 70
Gordon, C. H.: c 13, 36, 37
Grace, F. R.: b 58
Grant, E.: b 45
Grousset, R.: c 38
Guppy, H.: b 59

Hahn, E. A.: b 60
Hančar, Fr.: b 61
Harris, Z. S.: c 39, 40
Hartman, L.: b 106; c 50, 80
Herdner, A.: b 62; c 69
Herzfeld, E.: a 11
Hill, D. K.: b 63; c 41
Hölscher, W.: c 67
Holma, H.: b 64
Hommel, F.: b 70
Honeyman, A. M.: c 26
Hooke, S. H.: c 42
Hrozný, B.: c 43
Huart, Cl.: a 12; c 44

Ingholt, H.: a 13; b 65; c 45
Iraq, Directorate of Antiquities: b 66, 67 (cf. b 7, 8, 9); c 3

Jacobs, Vivian: b 68
Jacobs, I. Rosensohn: b 68
Jacobsen, Th.: c 46
Janssen, J.: c 76
Jean, Ch.-F.: b 69, 70, 71, 72; c 5, 9, 19, 23, 33, 39, 42, 46, 47, 49, 51, 57, 58, 72, 84, 86, 87
Jestin, R.: a 14; b 73; c 48
Jongkees, J. H.: b74

Kampman, A. A.: b 75; c 12, 89
Kent, R. G.: b 76, 77
Kern, C.: c 4, 6, 7, 32, 41, 91
Kober, A. E.: b 78
Köbert, R.: b 79
Koşay, H. Z.: b 80
Kramer, S. N.: a 15, 16; b 81, 82; c 49, 50

Labat, R.: b 83, 84; c 51
Legrain, L.: a 17; c 52
Lenzen, H. J.: c 53
Leslau, W.: b 85
Lettinga, J. P.: b 86
Lévy, E.-J.: c 14
Lewy, H.: b 87, 88, 89
Lewy, J.: b 90, 91; c 83
Lindros, J.: c 32
Lloyd, S.: a 18; b 92 (cf. b 7, 8, 9, 66, 67); c 54

Mackay, E. J.: a 19; b 24; c 55
MacRae, A. A.: c 31
McCown, D. E.: a 20
Meissner, Br.: b 93
Mendelsohn, I.: c 56
Menghin, O.: c 64
Mentz, A.: b 94
Mezger, F.: b 95
Montgomery, J. A.: b 96; c 68
Moore, E. W.: c 57
Moortgat, A.: c 58
Mowinckel, S.: c 26, 27
Müller, V.: c 37, 52, 54

Naster, P.: b 97; c 59
Neugebauer, O.: b 98; c 60
Nougayrol, J.: b 99; c 61

O'Callahan, R. T.: b 100
Oppenheim, A. L.: b 101, 102, 103, 104, 105, 106
Ose, F.: c 62
Otten, H.: c 63
Otto, H.: b 13
Otto, W.: c 64

Packard, E.: c 65
Parrot, A.: c 66
Passarge, S.: c 67
Patton, J. H.: a 21; c 68
Pedersen, J.: c 69
Pfeiffer, R. H.: c 82
Pope, A. U.: b 107
Porada, E.: b 108
Pritchard, J. B.: a 22
Purves, P. M.: b 109; c 31

Ravn, O. E.: c 70
Roes, Anna: c 44
Roggia, G. B.: a 23; b 110, 111; c 10
Rutten, M.: b 112
Ryckmans, G.: c 23, 43, 90

Sachs, A. J.: b 113, 114
Salonen, A.: a 24; c 71
San Nicolò, M.: c 72
Sauvaget, J.: a 25; c 72
Schaeffer, Cl. F.-A.: a 26, 27; c 74
Scharff, A.: c 64, 75, 76, 77
Scheil, J.-V.: b 115
Schneider, N.: b 116, 117
Schroeder, E.: b 118
Segrè, A.: b 119
Sellers, O. R.: c 68
Senk, H.: c 64
Sjöqvist, E.: c 32, 78
Skehan, P. W.: c 36
Smith, S.: b 120, 121; c 2, 36, 79
Specht, Fr.: b 122
Speiser, E. A.: c 80
Stamm, J. J.: b 123
Starr, F. S.: c 55, 81
Steele, F. R.: c 82
Stephens, F. J.: a 28; c 56, 83
Story, C. I. K.: b 124
Sturtevant, E. H.: c 34

Taha, Baqir: cf. Baqir
Tallqvist, K.: c 84, 85
Thompson, R. C.: c 86
Thomsen, P.: c 45
Thureau-Dangin, Fr.: b 125, 126, 127; c 25, 60, 63, 89
Tournay, R.: c 14, 16, 47, 48

Ungnad, A.: b 128, 129; c 72, 87, 93
Untersteiner, M.: a 29

Van Buren, E. Douglas: a 30; b 130; c 88
van der Meer, P.: b 131
van Proosdij, B. A.: b 132, 133, 134, 135
Vincent, A.: c 9, 17, 34, 42, 66, 84, 85, 88
Vincent, L.-H.: b 115; c 1, 18, 45, 61, 73, 74
Virolleaud, Ch.: a 27, 31; b 136, 137, 138, 139, 140, 141; c 74
von Bissing, F. W.: b 11; c 6, 64

von Brandenstein, C.-G.: c 89
Vrouyr, N. E.: a 32; c 90

Wainwright, G. A.: b 142
Waschow, H.: b 147
Watzinger, C.: c 64
Weidner, E.: b 143, 144, 145, 146, 147; c 91
Weil, R.: c 92
Weingort, S.: a 33; c 93
Weir, C. J. M.: c 79
Weissbach, F. H.: c 94
Westholm, A.: c 32
Wetzel, F.: c 94
Wiesner, J.: c 95
Witzel, M.: b 148, 149
Woolley, L.: c 96

Yeivin, S.: b 150

Aegyptiaca: b 5, 11, 142
Aramaica: b 29, 37, 38
Elamica: b 34 (cf. Persica)
Hethitica: a 3; b 20, 26, 57, 60, 75, 80, 142
Hurritica: a 10, 32; b 48, 49
Minoica: b 26a, 63, 120
Persica: a 1, 11, 12, 20; b 19, 34a, 74, 76, 77, 88, 107, 118, 119
Sumerica: a 14, 15, 16, 24; b 30, 31, 66, 67, 73, 81, 82, 106, 116, 117, 125, 148, 149
Ugaritica: a 6, 21, 23, 26, 27, 29, 31; b 1, 2, 3, 33, 36, 40, 41, 42, 48, 49, 50, 52, 53, 68, 86, 110, 111, 124, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 150

# Die Sogdiana des Ptolemaios

Josef Markwart (†) – Berlin

Im Nachlass Prof. Markwarts fand sich ein aus verschiedenen losen Bogen bestehendes Manuskript mit dem Titel: "Die Sogdiana des Ptolemaios". Die Seitenzählung beginnt mit S. 123 und reicht bis S. 173. Daneben läuft noch eine Zählung von Abschnitten von 121 bis 149. Am Rand finden sich ausserdem Bemerkungen in holländischer Sprache für den Setzer. Es handelte sich also um die Fortsetzung eines seiner Werke. Ich war aber zunächst ausserstande festzustellen, welches dafür in Frage käme. Erst als im Jahre 1938 das Buch Markwarts *Wehrot und Arang, Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran* (Leiden 1938) durch Prof. H. H. Schaeder herausgegeben wurde, ersah ich aus dem Vorwort (S. 13*), dass das Manuskript die Fortsetzung dieses Buches ist. Auch die Zahlen der Abschnitte entsprechen sich: das Buch endet mit Abschnitt Nr. 120 (S. 164 f.) und das Manuskript beginnt mit Nr. 121. Der Unterschied in den Seitenzahlen (das Buch endigt mit S. 165, das Manuskript beginnt mit S. 123) lässt sich vielleicht so erklären, dass der Verfasser in dem Buchmanuskript manche Seiten eingeschoben hat, die mit gleicher Seitenzahl durchgezählt wurden. Dieses Buch Markwarts war im Jahre 1907 bereits im Druck, wenn es auch erst nach 30 Jahren erschien. Das hier veröffentlichte Manuskript wird nicht viel jünger sein. Infolgedessen hat der Verfasser die Untersuchungen der letzten 3–4 Jahrzehnte nicht mehr benutzen können. Auch der Atlas des Ptolemäus von P. Fischer war ihm noch nicht zugänglich, sondern nur der *Facsimile-Atlas* Nordenskiöld (Stockholm 1889). Aber das ist kein so grosser Nachteil, da sich Markwart vornehmlich auf den Text des Ptolemäus stützt, "da dieser augenscheinlich den Angaben seiner Quellen noch näher steht als seine endgiltige Konstruktion". Wir bieten hier die Untersuchung des Verfassers als Ergänzung seines Buches ohne Änderungen und hoffen, dadurch einen Anstoss zu erneuter Prüfung der Ergebnisse und weiterem Studium zu geben.

Der Herausgeber G. Messina S. J. — Rom.

121. Im Vorstehenden ([1]) ist bewiesen, dass in gewissen, die mythische Urgeschichte behandelnden epischen Erzählungen die heilige Raŋha dem Zarafšān gleichgesetzt wurde. Man darf sich jedoch nicht verführen lassen, diese Interpretation mit Wehrōt, dem mittelpersi-

([1]) D. h. in *Wehrot und Arang*, Kap. 5, S. 133 ff. (der Herausgeber).

schen Namen des Oxus in Parallele zu setzen. Der grosse Unterschied zwischen beiden Fällen springt ja sofort in die Augen: während der Wehrōt der wirklichen Geographie angehört und als eine völlig lebendige, auch im bürgerlichen Leben gebräuchliche Bezeichnung des Oxus auftritt, ist und bleibt die Raṅha ein rein mythischer Begriff, dessen Name sogar völlig verschollen ist und daher nur mechanisch umschrieben wird (1). Dies wird noch klarer hervortreten, wenn wir auf den Ursprung der Gleichung Zarafšān = Arang näher eingehen. Um diesen zu begreifen, hat man offenbar davon auszugehen, dass Buchara und Soγd seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. einen Bestandteil des Reiches *K'ang-ki* bildeten und die mit *Kaṅha* (mp. Kang) verknüpften Legenden vom Helden *Sijāwaršan* (np. *Sijāwachš, Sijāwuš,* soγd. chwārīzm. *Šāwuš*) u. a. auch in Buchara lokalisiert wurden.

Die Darlegung der Hauptzüge dieser Entwicklung macht aber leider bei der Beschaffenheit der Quellen einen langwierigen Umweg unvermeidlich.

122. Ptolemaios bezw. sein Vorgänger Marinos von Tyros, dessen Werk er verpfuscht und durch seine handlichere, durch Sachkenntnis ungetrübte Kompilation verdrängt hat, hat für die Ethnologie des Zweistromlandes z. T. Nachrichten verarbeitet, die sich etwa auf die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. beziehen; allein er hat dieselben in einer Weise zugestutzt und mit älterem und jüngerem Material verquickt, dass es eine sehr heikle und undankbare Aufgabe ist, deren ursprüngliche Form herauszuschälen. Namentlich seine Zeichnung von Sogdiana ist ein wahres Zerrbild. Dazu kommt, dass hier auch der Text mehrfach von der Karte abweicht (2). Ich glaube aber, dass man hier dem Texte den Vorzug zu geben hat, da dieser augenscheinlich den Angaben seiner Quelle noch näher steht als seine endgiltige Konstruktion.

123. Für die Beurteilung der Grundlage der Karte ist zunächst wichtig, dass Margiana bereits eine eigene Provinz bildet. Baktrien gilt offenbar noch als Königreich mit der Residenzstadt Baktra (Βάκτρα βασίλειον), die aber diesen Rang schon seit der Besetzung

(1) Aw. *Raṅha* müsste im Mp. **Rah* (vgl. den Fluss *Ṙah* in Armenien Koriun II), soγd. vermutlich **Rax* werden; vgl. ماخ = aw. *måṅh* 'Mond'.

(2) Ich benutze die von Nordenskiöld, *Facsimile-Atlas* (Stockholm 1889) Pl. XXII reproduzierte *Septima Asiae tabula* aus der lateinischen Ptolemäus-Ausgabe, Romae 1490.

des Landes durch die Tocharer verloren hatte. Ausserdem werden genannt die Städte Εὐκρατίδεια und Εὐθυδήμου ἄνασσα (1) ‚die Herrenburg des Euthydemos', Gründungen der hellenischen Könige Eukratides und Euthydemos. Das hellenisch-baktrische Königreich wird somit noch als bestehend vorausgesetzt, jedoch schon beträchtlich zusammengeschrumpft. Marakanda hat seinen Rang als Hauptstadt von Sogdiana inzwischen verloren und wird gar als gewöhnliche Provinzialstadt nach Baktrien an den Nordrand des Paropanisos versetzt. In Sogdiana dagegen kennt der alexandrinische Kartograph für den angegebenen Zeitpunkt ein eignes Königreich in Sogdiana mit der Hauptstadt Δρέψα, die als solche schon durch ihren Namen (aw. *drafša* ‚Fahne', in diesem Falle der Standort der Fahne des Fürsten) gekennzeichnet ist und nach den angegebenen Positionen, auf die hier freilich besonders wenig Verlass ist, sehr weit nordwestlich von Ἀλεξάνδρεια ἐσχάτη (Chuğanda) und Κυρέσχατα, westlich vom Iaxartes anzusetzen wäre. Das unmittelbare Gebiet der Δρεψιανοί soll auf der einen Seite bis zum Iaxartes, auf der andern bis zum Oxus reichen (2), also das ganze eigentliche ebene Sogdiana von der Iaxartesbeuge bis zum Qarā-köl umfassen. In der Tat fallen die andern von Ptolemaios nach Sogdiana verlegten Stämme, soweit sie überhaupt hierhergehören, ausserhalb des ebenen Sogdiana. Die Ὀξυδραάνοι glaubten wir oben (3) in die Umgebung des Iskander-kul setzen zu dürfen. An welche Seite der Σόγδια ὄρη die Δρυβάκται zu setzen sind, bleibt unklar; der Name erinnert seiner Bedeutung nach (altiran. **drgu-baxta* ‚mit armseligem Lose begabt' von aw. *drəgu-*, *driyu-* ‚arm' und *baxta-* ‚Anteil, Schicksal') auffällig an den der Σκύθαι οἱ Ἄβιοι der Alexanderhistoriker; die Κάνδαροι und Μαρδυηνοί sind mir dagegen in dieser Umgebung äusserst verdächtig; die erstern sind meiner Ansicht nach nichts als verschriebene GANDARI, die fälschlich auf die Nord- statt Südseite des Kaukasus geraten sind, die Μαρδυηνοί dagegen sind aus dem bereits mit Na-

(1) So ist zu verbessern für EYOYCMOY ἄνασσα. Das Wort ἄνασσα bedeutet sonst nur ‚Herrscherin' und ist überdies bloss dichterisch. In der hier geforderten Bedeutung ist es unbelegt.

(2) Ptol. 6, 12, 4 p. 423, 1-6 ed. Wilberg-Grashoff: κατέχουσι δὲ τῆς χώρας ..... καὶ παρὰ τὸν Ὦξον Ὠξειανοὶ καὶ Χωράσμιοι· τὰ δὲ τούτων ἀνατολικώτερα Δρεψιανοὶ μὲν ἐπιζευγνύοντες ἀμφοτέρους τοὺς ποταμούς· ἔτι δὲ τούτων ἀνατολικώτεροι Ἀριστεῖς (v. l. Ἀνιέσεις) μὲν παρὰ τὸν Ἰαξάρτην. Κιῤῥοδεεῖς (v. l. Κιῤῥῶδαι, Κιῤῥᾶδαι) δὲ παρὰ τὸν Ὦξον.

(3) *Wehrot und Arang*, S. 84 (Herausgeber).

men überladenen Margiana eingedrungen. Die mit den Χωράσμιοι gepaarten Ὠξειανοί (v. l. Ὀξιανοί) am Oxus sind nach der Karte mit der Stadt Ὠξειάνα (v. l. Ὠξιάνα, Ὀξιάνα) am Oxus (117° 30′ L., 44° 40′ Br.) zusammenzubringen, bei welcher sich der von Süden kommende Fluss nach Westen wendet, obwohl sie vor d. h. nach Ptolemaios' Methode nördlich von den Chorasmiern stehen. Dabei ist schon hier darauf aufmerksam zu machen, dass die ganz ungriechische Form Ὠξειάνα unzweideutig auf eine lateinische Vorlage weist. Daraus ergibt sich mit Sicherheit, dass der von der Stadt abgeleitete Stammname nur eine jener zahlreichen, zur Ausschmückung seiner Karte ersonnenen Fiktionen des Ptolemaios ist.

124. Gerade östlich (1) von diesen beiden Stämmen setzt er die Δρεψιανοί (2), deren Hauptstadt Δρέψα μητρόπολις unter 120° L., 45° Br. gesetzt ist. So hoch nördlich liegt aber von sämtlichen Städten Sogdianas nur noch Τρυβάκτρα (v. l. Τρίβακτρα) (112° 15′ L., 45° 30′ Br.), das nordöstlich vom oxianischen See (111° L., 45° Br.) liegt, also etwa dem heutigen Buchara entsprechen würde. Bei den Chorasmiern kennt Ptolemaios demnach keine Stadt. Er scheint sie für ein Nomadenvolk gehalten zu haben wie Strabon bezw. Poseidonios, der die Chorasmier zu den Massageten oder Saken rechnet, weil er bei einem unbekannten Alexanderhistoriker gefunden hatte, dass Spitamenes vor den Makedonen aus Baktrien und Sogdiana zu den Αὐγάσιοι und Chorasmiern geflohen sei (3), während die Nomaden, bei welchen der Führer der sogdischen Erhebung wiederholt Zuflucht fand, in Arrians Quellen bald Skythen schlechtweg (4), bald massagetische Skythen oder Massageten (5) genannt waren. Aus jener,

(1) Auf der Karte stehen die Δρεψιανοί dagegen nördlich von den Ὠξειανοί und Χωράσμιοι.

(2) S. Seite 125 A. 2.

(3) Strab. ια 8, 8 p. 513: Τοῦ δὲ τῶν Μασσαγετῶν καὶ τῶν Σακῶν ἔθνους καὶ οἱ Ἀττάσιοι καὶ οἱ Χωράσμιοι, εἰς οὓς ἀπὸ τῶν Βακτριανῶν καὶ τῶν Σογδιανῶν ἔφυγε Σπιταμένης, εἷς ἐκ τῶν ἀποδράντων Περσῶν τὸν Ἀλέξανδρον, καθάπερ καὶ Βῆσσος· Αὐγάσιοι las noch Steph. Byz. bei Strabon, die Hss. des letzteren haben Ἀττάσιοι.

(4) Arrian 4, 5, 3-5 (bei Curt. 7, 7, 32 = Arrian 4, 5, 4 *Dahae*). 9. 6, 1. 16, 3. 6. 7. 17, 2. 4 (bei Curt. 8, 1, 6 *Dahae*). 4.

(5) Arrian 4, 16, 4: ἐς τῶν Σκυθῶν τῶν Μασσαγετῶν καλουμένων τὴν χώραν, aber gleich darauf τῶν Μασσαγετῶν ἱππέας ἑξακοσίους (vgl. Curt. 8, 1, 3. 6). 17, 4: τῆς Μασσαγετῶν Σκυθῶν sc. γῆς (Curt. 8, 2, 14 *Scythia*); 17, 7

soweit die Chorasmier in Frage kommen, falschen Nachricht, welche die Ansicht nahe legte, dass dieses Volk in der unmittelbaren Nachbarschaft von Sogdiana gewohnt habe, würde sich auch erklären, dass Ptolemaios die Chorasmier geradezu zu Sogdiana rechnet. Denn dass Chwārizm, das zu Alexanders Zeit ein selbständiges Königreich bildete, im zweiten Jahrhundert v. Chr. oder später wirklich von Sogdiana abhängig gewesen sei, ist ebenso unwahrscheinlich, als dass dem Ptolemaios eine positive Nachricht hierüber vorgelegen habe.

125. An die Nordwestgrenze von Sogdiana setzt Ptolemaios (Marinos) die an den oxischen Bergen wohnenden Πασίχαι. Da es nördlich von Chwārizm bis zum Aralsee keine Berge gibt, so müssen die oxischen Berge im Westen von Chwārizm gesucht werden. Es kann daher nur der Grosse und Kleine Balchan östlich von der Bai von Krasnowodsk gemeint sein, die vom sogenannten alten Oxuslauf (Uzboj) durchschnitten werden. Dazu stimmt zunächst Mela 3, 39: in Scythico (sinu maris Caspii) Amardi et Pestici et iam ad fretum Derbices (Hs. debrices); 3, 42: Iaxartes et Oxos per deserta Scythiae ex Sugdianorum regionibus in Scythicum exeunt, ille suo fonte grandis, hic incursu aliorum grandior, et aliquamdiu ad occasum ab oriente occurrens iuxta Dahas primum inflectitur, cursuque ad septentrionem converso inter Amardos et Paesicas os aperit.

126. Mela lässt gleich dem Periegeten Dionysios (v. 747) auch den Oxus aus den Gegenden der Sogdier kommen (1). Beachtenswert ist, dass er die nördliche Biegung dieses Stromes kennt, die er in die Nähe der Daher setzt; er denkt sich diese aber in Margiana, wie Ptolemaios. Die Hervorholung der längst verschollenen, in historischen Texten nirgends mehr vorkommenden Derbiker aus der archaischen Rumpelkammer verdankt man wahrscheinlich demselben Schriftsteller, der auch Herodots Araxes wieder hervorgesucht hat, d. i. dem Kallisthenes. Dieser hielt den Araxes für den Oxus und bezeichnete ihn als Grenze zwischen den Baktriern und den Skythen d. i. den Massageten. Unter seinem Einflusse steht Aristoteles, der den Tanais, d. i. den Iaxartes für eine Abweigung des Araxes hält,

---

οἵ τε Μασσαγέται οἱ Σκύθαι (Curt. 8, 3, 1. 16 = *Incerti auctoris epitome rerum gestarum Alexandri Magni* ed. Otto Wagner, Lipsiae 1900 § 20. 23 Μασσαγέται 4, 17, 1).

(1) Beachte auch die Namensform *Sugdiani*, bei Iulius Honorius c. 13 *Sigotani* für *Sygotani* aus *Sugd(i)ani* neben Dionysios' Σουγδιός.

diesen aber nicht, wie Herodot, im Gebiete der Matiener, sondern vom Parnasos (*Uparisaina, Paropanisos*) entspringen lässt (1). Einer ähnlichen Vorstellung begegnen wir nun beim Periegeten Dionysios v. 732-745 (2):

> Ὑρκάνιοι Τάπυροί τ᾽ ἐπὶ δέ σφισιν ὁλκὸν ἑλίσσει
> Μάρδος, Δερκεβίων τε καὶ ἀφνειῶν πόμα Βάκτρων·
> ἀμφοτέρων γὰρ μέσσος ἐς Ὑρκανίην ἅλα βάλλει·
> ἀλλ᾽ ἤτοι Βάκτροι μὲν ἐπ᾽ ἠπείροιο νέμονται
> χώρην εὐρυτέρην κνημοῖς ὑπὸ Παρνησοῖο,
> Δερκέβιοι δ᾽ ἑτέρωθεν ἐφ᾽ ὕδασι Κασπίοισιν.
> Τοὺς δὲ μέτ᾽ ἀντολίηνδε, πέρην κελάδοντος Ἀράξεω,
> Μασσαγέται ναίουσι, θοῶν ῥυτῆρες ὀϊστῶν (3),
> ἀνέρες, οἷς μήτ᾽ αὐτὸς ἐγὼ, μήθ᾽ ὅστις ἑταῖρος
> ἐμπελάσαι· μάλα γάρ τε κακοξεινώτεροι ἄλλων·
> οὐ γάρ σφιν σίτοιο μελίφρονός ἐστιν ἐδωδή (4),
> οὐδὲ μὲν οὐδ᾽ οἶνος μεταδήμιος (5)· ἀλλὰ γὰρ ἵππων
> αἵματι μίσγοντες λευκὸν γάλα, δαῖτα τίθενται (6).

(1) Kallisthen. fr. 38 bei Strab. ια 14, 13 p. 531: οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος περὶ τοῦ Ἀράξου ποταμοῦ λεγόμενος ἔχει τι πιθανόν, ὁ δὲ Ἡροδότειος οὐ πάνυ· φησὶ γὰρ ἐκ Ματιηνῶν αὐτὸν ῥέοντα εἰς τετταράκοντα ποταμοὺς σχίζεσθαι, μερίζειν δὲ Σκύθας καὶ Βακτριανούς. καὶ Καλλισθένης δὲ ἠκολούθησεν αὐτῷ. Da sich die gesperrten Worte bei Herodot nicht finden, stammen sie offenbar aus Kallisthenes. — Aristot., *Meteorol.* I 13: ἐκ μὲν οὖν τούτου (τοῦ Παρνασσοῦ) ῥέουσιν ἄλλοι τε ποταμοὶ καὶ ὁ Βάκτρος καὶ ὁ Χοάσπης καὶ ὁ Ἀράξης· τούτου δ᾽ ὁ Τάναϊς ἀποσχίζεται μέρος ὢν εἰς τὴν Μαιῶτιν λίμνην. Vgl. Hekataios von Eretria bei [Skymnos] v. 865-869. Müllenhoff, DA. I 224 ff.

(2) C. Müller, *Geogr. Gr. min.* II 149-151.

(3) Vgl Her. 1, 215: Μασσαγέται ... καὶ τοξόται τε καὶ αἰχμοφόροι Strab. ια 8, 6 p. 513: τόξοις δὲ χρῶνται καὶ μαχαίραις.

(4) Vgl. Her. 1, 216: σπείρουσι δὲ οὐδέν, ἀλλ᾽ ἀπὸ κτηνέων ζώουσι καὶ ἰχθύων. Strab. ια 8, 7 p. 513: Οἱ μὲν οὖν ἐν ταῖς νήσοις οὐκ ἔχοντες σπόριμα ῥιζοφαγοῦσι καὶ ἀγρίοις χρῶνται καρποῖς ... πίνουσι δὲ τὸν ἐκ τῶν δένδρων καρπὸν ἐκθλίβοντες· οἱ δ᾽ ἐν τοῖς ἕλεσιν ἰχθυοφαγοῦσιν ... οἱ δ᾽ ὄρειοι τοῖς ἀγρίοις τρέφονται καὶ αὐτοὶ καρποῖς· ἔχουσι δὲ καὶ πρόβατα ὀλίγα ὥστ᾽ οὐδὲ κατακόπτουσι φειδόμενοι τῶν ἐρίων χάριν καὶ τοῦ γάλακτος· ... οἱ δὲ πεδινοὶ καίπερ ἔχοντες χώραν οὐ γεωργοῦσιν, ἀλλὰ ἀπὸ προβάτων καὶ ἰχθύων ζῶσι νομαδικῶς καὶ Σκυθικῶς.

(5) Vgl. Her. 1, 207: Μασσαγέται εἰσὶ ἀγαθῶν τε Περσικῶν ἄπειροι καὶ καλῶν μεγάλων ἀπαθέες. τούτοισι ὦν τοῖς ἀνδράσι τῶν προβάτων ἀφειδέως πολλὰ κατακόψαντας καὶ σκευάσαντας προθεῖναι ἐν τῷ στρατοπέδῳ τῷ ἡμετέρῳ δαῖτα, πρὸς δὲ καὶ κρητῆρας ἀφειδέως οἴνου ἀκρήτου καὶ σιτία παντοῖα.

(6) Her. 1, 216 sagt nur: γαλακτοπόται δ᾽ εἰσί. Vgl. Strab. ια 8, 7 p. 513: ἔχουσι δὲ καὶ πρόβατα ὀλίγα ὥστ᾽ οὐδὲ κατακόπτουσι φειδόμενοι τῶν ἐρίων

Nach dieser Darstellung wurden also die Derkebier und Baktrer durch den Mardos d. i. den Muryāb getrennt: diese wohnten gegen Osten unter den Bergwäldern des Parnesos (*Uparisaina*), die Derkebier auf der andern Seite am Kaspischen Meere. Nach den Derkebiern kamen gegen Osten, jenseits des rauschenden Araxes, die Massageten. Die Ausdrucksweise des Dionysios zeigt hier wörtlichen Anklang an Herodot 1, 201: τὸ δὲ ἔθνος τοῦτο καὶ μέγα λέγεται εἶναι καὶ ἄλκιμον, οἰκημένον δὲ πρὸς ἠῶ τε καὶ ἡλίου ἀνατολάς, πέρην τοῦ Ἀράξεω ποταμοῦ. Da aber die Schilderung der Lebensweise der Massageten einen Zug enthält, der bei Herodot fehlt, und dieser von den Derbikern völlig schweigt, so kann er nicht die Quelle des Periegeten gewesen sein. Auf der andern Seite weisen der Araxes und Parnesos (1) mit Bestimmtheit auf Kallisthenes: wahrscheinlich hat eben dieser die scheinbar ionische Namensform Παρνησός (für *Παρσηνός = mp. *Aparsēn*) (2) gebildet, die dann von Aristoteles alsbald in Παρνασός attisiert wurde (3). Ich glaube daher, dass Kallisthenes auf Herodots geographische Hauptquelle Hekataios von Milet zurückgegriffen hatte (4), auf den aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Sittenschilderungen der Massageten und Derbiker und vielleicht auch der Tapuren bei Strab. ια 8, 6. 7. p. 512/3. 9, 1 p. 515 und 11, 8 p. 520 zurückgehen. Waren die Derbiker in alter Zeit die westlichen

---

χάριν καὶ τοῦ γάλακτος· Mit Dionysios stimmt Seneca, *Oedip.* 470: Lactea Massagetes qui pocula sanguine miscet. Vgl. Stat. *Achill.* I 307. Claudian in Rufin. I 312.

(1) Bei Aristoteles, *Meteorol.* I, 13 Παρνασός.

(2) *Unters. zur Gesch. von Eran* II, 75 f.

(3) Der Form Παρνασός steht noch am nächsten das früher (*Unters. zur Gesch. von Eran* II, 75 s.) übersehene *Caroparnaso* (abl.) für *Paroparnaso* bei Mela 3, 69 = ap. *Para-uparisaina*, mp. **Parōparsen*, wogegen Παροπάνισος (so Steph. Byz.), Παροπάνισος, Παραπάνισος ein nicht mehr nachweisbares *Παροπάρνησος vorauszusetzen scheinen.

(4) Dass dieser vom massagetischen Araxes gehandelt hatte, lässt sich allerdings nicht direkt beweisen. Denn bei Aischylos *Prom.* 743 f. ist nicht von massagetischen, wie Eustathios zu Dionys. περιήγ. 739 behauptet, sondern nur vom armenischen Araxes die Rede. Nachdem der Dichter nämlich von den Chalybern gesprochen, fährt er fort (vol. I 41 ed. N. Wecklein): ἥξεις δ' ὑβριστὴν ποταμὸν οὐ ψευδώνυμον, *ὃν μὴ περάσῃς, οὐ γὰρ εὔβατος περᾶν, *πρὶν ἂν πρὸς αὐτὸν Καύκασον μόλῃς, ὀρῶν *ὕψιστον, ἔνθα ποταμὸς ἐκφυσᾷ μένος *κροτάφων ἀπ' αὐτῶν. Zu v. 743 bemerken die Scholien: τὸν Ἀράξην, παρὰ τὸ ἀράσσειν καὶ ἠχεῖν τὰ κύματα αὐτοῦ. Die Etymologie ist aus Strab. ια 14, 13 p. 531 (vol. II p. 746, 18-22 ed. Meinecke) bezogen und geht auf die thessalischen Alexanderhistoriker Medios und Kyrsilos zurück.

Nachbarn der Massageten, von diesen durch den Oxus getrennt, so löst sich jetzt das Rätsel sehr einfach, wie Ktesias, dem die Werke des Hekataios Hellanikos und Herodot geläufig waren, dazu kam, den letzten verhängnisvollen Feldzug des Kyros gegen die Massageten auf die Derbiker zu übertragen, und zwar auf ein anderes Volk dieses Namens im Hindūkuš, das er selbst Τερβισσοί nannte, zumal wenn der grosse König selbst oder einer seiner Heerführer auch in den Ländern des Hindūkuš kriegerische Taten vollbracht hatten (1). Hekataios hatte dann aller Wahrscheinlichkeit nach die Namensform Δερβίκαι gebraucht. Die Verdrehung des Volksnamens in Δερκέβιοι ist eine etymologische Spielerei, die den Zweck hat, denselben den Griechen mundgerechter zu machen (2). Ob dieselbe bereits dem Kallisthenes angehört oder erst von Dionysios ersonnen ist, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden; wenn aber meine unten (S. 132 f.) geäusserte Vermutung, dass die Ῥίβιοι des Ptolem. lediglich einer Entstellung aus Δερκέβιοι ihr Dasein verdanken, das Richtige trifft, so ist letzteres das Wahrscheinlichere, da jene Entstellung die Vermutung nahelegt, dass der Name bereits durch mehrere Hände gegangen war, und sich andererseits schwer wird beweisen lassen, dass Marinos den Periegeten bereits benutzt hat.

127. Die Verlegung der Derbiker ans Ufer des Kaspischen Meeres bei Mela beruht auf einer Quelle, welche den Margos ins Kaspische Meer münden liess, wie man aus den angeführten Versen des Dionysios noch erkennt. Dass der Mardos d. i. der Margos (Muryāb) zwischen den Baktrern und Derbikern fliesse, trifft zu für das Nordwestende der noch unter den Seleukiden zur Satrapie Baktrien gehörigen Landschaft Margiana, während die Küstengegend am Balchān

(1) Cf. *Wehrot und Arang*, p. 108. Vielleicht waren die Derbiker in Margiana zu Ktesias' Zeit bereits verschwunden und durch arische Nomaden verdrängt, da sie ja nicht, wie z. B. die Tapuren und Kaspier, durch Berge geschützt waren. In diesem Falle wäre das Verfahren des Ktesias noch verständlicher.

(2) Solche etymologische Kalauer sind den Griechen seit alters geläufig. Ich erinnere nur an die Herleitung des Namens der Heruler von gr. ἕλη bei Abbavius (Iordan, *Get.* c. 23), die ohne Zweifel aus Dexippos stammt, für den die Form Ἕλουροι bezeugt ist (Dexippos, χρονικά fr. 8 bei C. Müller, FHG. III 672 aus Steph. Byz. s. v.), sowie auf Σπόροι, den angeblichen alten Gesamtnamen der Slawen (Prokop., περὶ πολ. VII 14, 29 vol. II 358 ed. Haury) = *srp*, angelehnt an σπείρω, σποράδην. Freilich gibt auch δερκέ-βιοι (' sehend, mit offenen Augen lebend ', wie δερκ-ευνής ' sehend schlafend ') im Griechischen keinen einwandfreien Sinn.

und südlich davon höchstens zur grossen Satrapie, niemals aber zur engeren Provinz Baktrien gerechnet worden sein kann. Die Annahme, dass der Mardos-Margos ins Kaspische Meer münde, dürfen wir zuversichtlich dem Alexanderhistoriker Polykleitos von Larisa zuschreiben (1). Es ist aber keineswegs unwahrscheinlich, dass dieselbe bereits von Kallisthenes aufgebracht war und von diesem auch die Namensform Μάρδος herrührt, welche dem Fluss- und Volksnamen *Mandrum* und *Mandouani* (für **Mardum* und **Marduani*) bei Plin. 6, Μαρδυηνοί bei Ptol. VI zu Grunde liegt. Vergleicht man nämlich Strab. ια 7, 4 p. 509 mit Plut. Alex. 44, so kommt man zu der Überzeugung, dass die Theorie, das Kaspische Meer sei nur eine Lagune der Maiotis, von einem hervorragenden Gelehrten aus der Umgebung Alexanders aufgebracht worden ist, um der Eitelkeit des 'grossen' Königs zu schmeicheln, und zwar schon während des Aufenthaltes in Hyrkanien (2). Ein solches Ansehen besass aber allein Kallisthenes, der Schüler des Aristoteles, der sich von Schmeicheln keineswegs ganz frei hielt und dem die späteren Geschichtsschreiber Alexanders gefolgt sind. Aus jener Theorie ergab sich dann die weitere, dass wie der Tanais-Iaxartes so auch die übrigen im Kaukasos entspringenden und nach Westen strömenden Flüsse, der Ochos, Oxos und (der von Strabon nicht genannte) Margos in das mit der Maiotis verselbigte Kaspische Meer münden, von selbst. Als wissen-

(1) Vgl. Strab. ια 7, 4 p. 510: Πολύκλειτος δὲ καὶ πίστεις προφέρεται περὶ τοῦ λίμνην εἶναι τὴν θάλατταν ταύτην, ὄφεις τε γὰρ ἐκτρέφειν καὶ ὑπόγλυκυ εἶναι τὸ ὕδωρ· ὅτι δὲ καὶ οὐχ ἑτέρα τῆς Μαιώτιδός ἐστι, τεκμαιρόμενος ἐκ τοῦ τὸν Τάναϊν εἰς αὐτὴν ἐμβάλλειν· ἐκ γὰρ τῶν αὐτῶν ὀρῶν τῶν Ἰνδικῶν ἐξ ὧν ὅ τε Ὦχος καὶ ὁ Ὦξος καὶ ἄλλοι πλείους φέρεται καὶ ὁ Ἰαξάρτης ἐκδίδωσί τε ὁμοίως ἐκείνοις εἰς τὸ Κάσπιον πέλαγος πάντων ἀρκτικώτατος. τοῦτον οὖν ὠνόμασαν Τάναϊν, καὶ προσέθεσάν γε τούτῳ πίστιν, ὡς εἴη Τάναϊς ὃν εἴρηκεν ὁ Πολύκλειτος·

(2) Strab. ια 7, 4 p. 509: Προσεδοξάσθη δὲ καὶ περὶ τῆς θαλάττης ταύτης πολλὰ ψευδῆ διὰ πὴν Ἀλεξάνδρου φιλοτιμίαν· ἐπειδὴ γὰρ ὡμολόγητο ἐκ πάντων ὅτι διείργει τὴν Ἀσίαν ἀπὸ τῆς Εὐρώπης ὁ Τάναϊς ποταμός, τὸ δὲ μεταξὺ τῆς θαλάττης καὶ τοῦ Τανάιδος πολὺ μέρος τῆς Ἀσίας ὂν οὐχ ὑπέπιπτε τοῖς Μακεδόσι, στρατηγεῖν δ' ἔγνωστο ὥστε τῇ φήμῃ γε κἀκείνων δόξαι τῶν μερῶν κρατεῖν τὸν Ἀλέξανδρον, εἰς ἓν συνῆγον τήν τε Μαιῶτιν λίμνην τὴν δεχομένην τὸν Τάναϊν καὶ τὴν Κασπίαν θάλατταν, λίμνην καὶ ταύτην καλοῦντες καὶ συντετρῆσθαι φάσκοντες πρὸς ἀλλήλας ἀμφοτέρας, ἑκατέραν δὲ εἶναι μέρος τῆς ἑτέρας. Plut. *Alex.* 44: Αὐτὸς (Ἀλέξανδρος) δὲ μετὰ τῆς ἀκμαιοτάτης δυνάμεως εἰς Ὑρκανίαν κατέβαινε· καὶ πελάγους ἰδὼν κόλπον οὐκ ἐλάττονα μὲν τοῦ Πόντου φανέντα, γλυκύτερον δὲ τῆς ἄλλης θαλάττης σαφὲς μὲν οὐδὲν ἔσχε πυθέσθαι περὶ αὐτοῦ. μάλιστα δ' εἴκασε τῆς Μαιώτιδος λίμνης ἀνακοπὴν εἶναι.

schaftlicher Begründer dieser Lehre erscheint bei Strabon bezw. Eratosthenes Polykleitos von Larisa; dass er aber nicht ihr Urheber war, geht daraus hervor, dass er z. T. die aus Alexanders Briefwechsel bekannten Argumente (1) wiederholte.

128. Ob schon Kallisthenes bzw. Polykleitos oder erst ein Späterer mit der Mündung des Mardos auch die Derbiker ans Kaspische Meer verlegt hat, muss dahingestellt bleiben. In Wirklichkeit müssen sie aber einst an der wahren Mündung des Margos d. h. am See Zotha gehaust haben. In der Tat setzt sie Eratosthenes jenseits d. h. östlich von den Hyrkaniern, und zwar sollen nach Poseidonios zwischen Derbikern und Hyrkaniern (2), nach Eratosthenes dagegen zwischen Hyrkaniern und Areiern (3) Tapyren wohnen.

Beide Angaben sind leicht verständlich, wenn die Tapuren einst zwischen Ṭōs (Mäshäd) und Sarachs gesessen haben (4). Aber schon die Alexandergeschichte kennt sie hier nicht mehr: bereits bei Σουσία (wahrscheinlich Ṭōs bei Mäshäd) beginnt die Satrapie Areia (Arrian. ἀνάβ. 3, 25, 1), während die Tapuren damals beträchtlich westlicher in dem Gebirgslande nördlich von Semnān wohnten (5). Es ist also klar, dass sich jene Bestimmungen auf eine weit ältere Zeit beziehen und nicht etwa aus den Bematisten Alexanders (6), sondern aus einer voralexandrinischen Quelle stammen müssen, und zwar vermute ich, dass sie gleichfalls auf Hekataios von Milet zurückgehen. Eratosthenes und Poseidonios sind demnach wieder selbstständig auf die schon von Kallisthenes angezogene Urquelle zurückgegangen, was ja auch

(1) Das Wasser des Kaspischen Meeres süsser als das des Pontos: Plut. *Alex.* 44. Plin. 6, 51. Schlangen im Kaspischen Meere: Diod. 17, 75, 3. Curt. 6, 4, 18.

(2) Strab, ια 9, 1 p. 514 (es geht vorher ein Zitat aus Poseidonios): τοὺς δὲ Ταπύρους οἰκεῖν φασι μεταξὺ Δερβίκων τε καὶ Ὑρκανῶν.

(3) Strab. ια 8, 8 p. 514: φησὶ δ' Ἐρατοσθένης... μεταξὺ δὲ Ὑρκανῶν καὶ Ἀρίων Ταπύρους οἰκεῖν.

(4) *Unters. zur Gesch. von Eran* I 70 A. 76. II 28 A. Ptolemaios VI 10 p. 418,8 hat sie dann nach dem Osten der Wüste von Margiana, also seiner Gewohnheit gemäss aus dem Gebirge in die Ebene geworfen. Wo sich Ktesias in der nur zweimal zitierten Schrift περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν φόρων, die vermutlich bloss einen Teil der persischen Geschichte bildete, die Sitze der Tapuren gedacht hat (fr. 97 aus Athen. X 59 p. 442 A), ist leider nicht auszumachen.

(5) Arrian 3,23, 1. 2. 7. *Unters. zur Gesch. von Eran* II 65. 50.

(6) Dass Amyntas in seinen Σταθμοί über die Tapuren gehandelt hatte, erfahren wir aus Athen. X p. 422 A.

durch die Schilderung der Lebensweise der Massageten und Derbiker bei Strab. ια 8, 6. 7. 11,8 nahe gelegt wird. Andere liessen die Derbiker zu beiden Seiten des Oxus wohnen. Ptolemaios sucht diese Angabe mit der des Dionysios zu verbinden und setzt sie auf das Südufer der Oxusmündung westlich vom Gemünd des Margos und Oxus. Ihnen gegenüber sitzen auf dem bereits zu Skythien gerechneten Nordufer die Ῥύβιοι. Dieser sonst unbekannte Name ist, wie ich glaube, verdorben aus (Δε)ρ(κ)έβιοι.

129. Mela setzt die Derbiker gleichfalls ans Kaspische Meer, aber nördlich von den Pestici d. h. in unbekannte Ferne. In ganz ähnlicher Weise werden auf des Karte der Iulius Honorius c. 13 und 38 *Derviccae* und *Pasicae* (1) gepaart: sie stehen das eine Mal zwischen *scythei cumi* (*Scythae *Rumi*) und *sigotani* (**Sygd(i)ani*) einerseits und *Parosmi* (c. 38 *mariaspi* lies *Arimaspi*) andererseits, das andere Mal hinter den *Scythae Anthropophagi* (βγ *Scythei cumi*). Auf der Karte des Castorius Segm. XII 2 stehen DERBICCE über der Oxusmündung am Südufer eines Flusses Nigrinum, der nur der Tanais Iaxartes sein kann (2): hic (Tanais) Asiae Europaeque terminus famosus habetur. nam alter est ille (sc. Iaxartes), qui montibus Chrinnorum oriens, in Caspium mare dilabitur. Der Fluss der Tabula hat also seinen Namen von einem Volke, mit welchem offenbar die Γρυναῖοι (vulgo Γρινᾶιοι) Σκύθαι des Ptol. 6, 13, 3 p. 424, 26 gemeint sind; diese stehen in der Tat auf der Karte unweit der Iaxartesquellen. N[i]grinum ist also wohl entstanden aus CHRINUM (N und H sind in der Schriftart der Tabula leicht zu verwechseln). Links von den Derbicce stehen am Nordkanal des mit dem nördlichen Ozean zusammenhängenden Kaspischen Meeres RUMI · SCYTHAE.

Die Amardi des Mela sind schwerlich verschieden von den Ἄμαρδοι des Patrokles, die am Südufer des Kaspischen Meeres zwischen den Kadusiern und Hyrkaniern, näherhin zwischen dem Unterlaufe des Amardos (Spēδ rōδ) und dem Harhaz sassen und deren östliche in der Gegend von Āmul wohnende Abteilung vom Partherkönig Phradates I nach der Stadt Charax in der Nähe der

(1) *deruiceae* c. 13 ed. Alex. Riese, *Geogr. Lat. min.* p. 31, 9-10 = 77, 29-30 α *dersicce;* β *deruiccae* V, *deruice* S; γ *deruicae*. c. 38 p. 45,12 = 87, 19-20: α *deruice;* β *deruiccae* V, om. S; γ *dēruicas*. — *pasicae*: c. 13 α *fasice,* β *passicae* V *passite* S *-ce* P; γ *passitae* V. c. 38 α *fasicce;* β *fasiccae* V *fasicae* S *fasice;* γ *rasicas*.

(2) Vgl. Jordanes, *Get.* c. 5 § 45 p. 65, 13-15 ed. Mommsen.

Kaspischen Tore verpflanzt wurde (1). Sie sind in Mela's Quelle nach dem Norden von Hyrkanien verschoben, weil diese Hyrkanien (mp. *Wrkān*) mit Iberien (Ὑρκανοί, mp. **Wrkān* < arm. *Wirkʿ*) verselbigte und dadurch zu dem weiteren ψεῦδος verleitet wurde, die Albanier Mochi (*Mūkān*) und Hyrcani (*Wirkʿ*) nicht an den kaspischen, sondern an den hyrkanischen Busen zu setzen, so dass die Südküste des Kaspischen Meeres in Wirklichkeit gänzlich wegfiel und die an derselben wohnenden Amarder folgerichtig an den skythischen Busen versetzt werden mussten (2). Die *Pestici* oder *Paesicae* kommen also nach genauer Analyse in der Tat an die Bai von Krasnowodsk. Hierher setzt nun auch Polybios unzweideutig die Απασιάκαι, wie dies Volk bei ihm heisst. Sein Bericht lautet:

130. "Die Apasiaken wohnen zwischen Oxos und Tanais, von denen jener ins hyrkanische Meer mündet, während der Tanais sich in den Maiotissee ergiesst. Beide sind aber, was die Grösse anlangt, schiffbar, und es scheint (daher) wunderbar, wie die Nomaden den Oxos überschreitend zu Fuss mit ihren Pferden nach Hyrkanien kommen. Es gibt aber zwei Erzählungen über diesen Vorgang, die eine natürlich, die andere aber sonderbar, wenn auch nicht unmöglich. Der Oxos hat nämlich seine Quellen aus dem Kaukasos, nachdem er aber in Baktrien durch die Einmündung von Wasserläufen gar sehr gewachsen ist, fliesst er durch eine ebene Gegend mit mächtiger und schlammiger Strömung. In die Wüste an einige schroffe Felsen gelangt, stösst er aber die Strömung derart mit Gewalt aus wegen der Massigkeit und des Steilabfalls des überliegenden Geländes, dass sein Absturz von dem Felsen unten mehr als ein Stadion weit abprallt. Über diese Stelle nun, sagt man, setzen die Apasiaken gerade neben dem Felsen vorbei unter dem Absturze des Flusses zu Fuss mit ihren Pferden über nach Hyrkanien.

Die zweite Erzählung hat eine natürlichere Darlegung als die vorige. Da nämlich die in Rede stehende Stelle grosse Felsblöcke besitzt, auf welche er herabstürzt, soll er diese durch die Gewalt der Strömung aushöhlen und der Tiefe nach durchbohren und eine ge-

(1) *Eranšahr* 135 f., *Unters.* II 57.

(2) Eine weitere Folge jener Verselbigung der Hyrkanier und der Ὑρκανοι = *Hiberi* ist, dass umgekehrt 1, 12-13 ausser den Caspiani (in der albanischen Landschaft Κασπιανή = *Pʿajtakaran* Strab. ια 4,5 p. 502. 14,5 p. 528), Hyrcani und Hiberi auch die jenseits von Hyrkanien gedachten Comari und Massagetae (vgl. Ptol. VI 10 p. 418,5) über den Kaspischen Busen gesetzt werden.

raume Strecke unter der Erde dahinfliessen, um dann wieder zu Tage zu treten. Die Barbaren aber bewerkstelligen aus Erfahrung auf der dazwischen liegenden Strecke ihren Übergang zu Pferde nach Hyrkanien " (1).

131. Die erste als wunderbar bezeichnete Darstellung beruht auf Eudoxos von Rhodos (2), gegen den Polybios auch sonst polemisiert, wie wir aus Strabon ersehen: " Auch dies aber gehört zu den von Eudoxos und anderen in Hyrkanien erzählten Wundern, dass einige Steilküsten des Meeres vorragen, zwischen diesen und dem Meere aber ein niedriger Strand darunter liegt, und aus den darüber befindlichen Abhängen Flüsse herabstürzen und mit solcher Gewalt vorwärts getragen werden, dass sie an die Steilküsten stossend das Wasser ins Meer schleudern, wobei sie den Strand unbenetzt lassen, so dass er selbst für Heere gangbar ist, die durch den Gischt verhüllt werden; die Eingeborenen aber ziehen oft zu Schmaus und Opfer zu

(1) Polyb. 10,48.

(2) Schon H. Brandes hat die Identität des Geographen Eudoxos mit dem berühmten knidischen Astronomen dieses Namens, dem Zeitgenossen Platons, bestritten und vermutet, dass die γῆς περίοδος ein Werk des Rhodiers Eudoxos sei (*Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* Suppl. 13, 1847, S. 199 ff.). Diese Vermutung gab er dann später den Einwänden Aug. Böckh's gegenüber auf, hielt aber entschieden daran fest, dass die γῆς περίοδος des Eudoxos erst um 260 v. Chr., vielleicht von einem Knidier, verfasst sei (*Über das Zeitalter des Geographen Eudoxos und des Astronomen Geminos*. Leipzig 1866). Diese Ansicht wird von Müllenhoff, DA. III, 1892, S. 43 A. (datiert 31. 1. 73) heftig bestritten; allein Unger, *Philol.* Bd. L (1891), S. 191-229 tritt aufs neue für Brandes' ursprüngliche These ein und zeigt, dass die γῆς περίοδος in der Tat nach der Galaterwanderung 278/7 verfasst und wahrscheinlich ein Werk des Historikers Eudoxos von Rhodos sei, obwohl sie von Sextus Empiricus, *Pyrrhon hypotyp.* 2,4, Athen. 9 p. 392, Apollonios, *hist. mirab.* 38, Steph. Byz. s. v. ζυγάντες und wohl auch von Strabon und Ailianos dem Knidier beigelegt wird.

Gerade unsere Stelle scheint mir aber in dieser Frage besonders beweisend zu sein, obwohl sie meines Wissens merkwürdiger Weise bis jetzt gar nicht für die Datierung der Schrift herangezogen worden ist. Es bedarf nämlich wohl keines weiteren Beweises, dass man vor dem Zuge Alexanders in der griechischen Welt sicherlich keine näheren Kenntnisse von der — wirklichen oder sagenhaften — Topographie der hyrkanischen Küste besass. Welche Gelehrten die seltsame Behauptung Plutarchs, *Alex.* 44: καίτοι τούς γε φυσικοὺς ἄνδρας οὐκ ἔλαθε τἀληθές, ἀλλὰ πολλοῖς ἔτεσιν ἔμπροσθεν τῆς Ἀλεξάνδρου στρατείας ἱστορήκασιν, ὅτι τεσσάρων κόλπων εἰσεχόντων ἀπὸ τῆς ἔξω θαλάσσης βορειότατος οὗτός ἐστι, τὸ Ὑρκάνιον πέλαγος καὶ Κάσπιον ὁμοῦ προσαγορευόμενον, im Auge hat, ist unbekannt.

der Stätte hinab, um sich bald unter den Höhlen zu lagern, bald unter dem Gischt selbst sich sonnend auf verschiedene Weise zu ergötzen, indem zugleich daneben das Meer von beiden Seiten zum Vorschein kommt und der Strand grasreich und blühend ist wegen der Feuchtigkeit " (1).

132. Auf die Erörterung dieses angeblichen mächtigen Wasserfalls kann hier nicht eingegangen werden. Es muss jedoch betont werden, dass Strabon denselben nach Hyrkanien selbst, nicht in die nördlich davon gelegene Wüste verlegt (2) und nicht vom Oxus, sondern nur von namenlosen Küstenflüssen spricht. Darnach scheint es, dass das von Eudoxos berichtete Phänomen erst später auf den Oxus übertragen worden war und zwar in der ausgesprochenen Absicht, das ἀπόρημα zu lösen, wie es den Nomaden möglich geworden sei, den mächtigen Strom zu überschreiten (3). Sonst würde man ja auch erwarten, dass dafür in erster Linie die Auktorität des Patrokles angerufen wäre, da nur er bis zur vermeintlichen Oxusmündung gelangt war. Um so wahrscheinlicher wird es, dass auch die zweite Erklärung des Polybios nur eine kecke Übertragung einer in Hyrkanien beobachteten Naturerscheinung auf den unbekannten unteren Oxuslauf ist. Diodor und Curtius erwähnen nämlich an der Grenze von Parthien und Hyrkanien einen bedeutenden Fluss Στιβοίτης bezw. Ziobetis (4), der aus einer Höhle am Fusse eines grossen Felsens hervorbrach und nach 3 Stadien bei einem Felsen, an dem er sich brach, in einen gewaltigen Schlund hinabstürzte, um nach einen 300 Stadien langen unterirdischen Laufe wieder zu Tage zu treten. Die hier ins Auge gefasste Örtlichkeit lag 150 Stadien nördlich von Hekatompylos und ist beim heutigen Tāk zu suchen (5). Dagegen ist hiernach klar, dass die Stelle, von welcher Polybios spricht, in der

(1) Strab. ια 7,5 p. 510.

(2) Freilich wird bei Strab. ια 7,3 p. 509 der (hypothetische) Unterlauf des Ochos und Oxos bis zur angeblichen Mündung dieser Flüsse ins Kaspische Meer zu Hyrkanien gerechnet (nach Polykleitos von Larisa); doch beruht dies lediglich auf apriorischem Schematisieren und hat mit der wirklichen Geographie nichts zu tun.

(3) Forbiger, *Handbuch der alten Geographie* 2,79 A. 76 meint, dass dies Motiv erst die Legende von dem wunderbaren Wasserfall erzeugt habe.

(4) Die Lesart *Ziobetis* könnte an sich ein iranisches *ǧīwa-waitiš* ' lebenspendend ' wiedergeben; allein Diodors Στιβοίτης macht es wahrscheinlich, dass *Ziobetis* nur mittelalterliche italienische Verderbnis ist für *Stiboetis*. In letzterem steckt vielleicht altiran. *činwaitiš* ' scheidend '.

(5) *Unters. zur Gesch. von Eran* II 53 f.

Wüste am sogenannten alten Oxuslauf in der Nähe der Küste gedacht ist, dass demnach die Apasiaken nach seinen Gewährsmännern nördlich von Hyrkanien auf dem Nordufer des alten Oxuslaufes (Uzboj), m. a. W. im grossen Balchan und weiter nördlich sassen. Dazu stimmt die Nachricht Strabons, der Partherfürst Arsakes (Tiridates I) habe sich auf seiner Flucht vor Seleukos Kallinikos zu den Apasiaken zurückgezogen (1). Auch die Erwähnung der *Pestici* bei Plinius *h. n.* 6,50 lässt sich hiermit vereinigen, der in einem Verzeichnisse skythischer Völkerschaften nacheinander aufzählt: *Astacae, Rumnici, Pestici, Homodoti* etc. Die *Rumnici* sind die Ῥύμμοι des Ptolemaios VI 14,10 p. 427,1, am Nordufer des Kaspischen Meeres, auf der Tab. Peut. Segm. XII 1/2 RUMI·SCYTHAE, bei Iulius Honorius c. 6,13 und 38 *Scythe iCumi* (2), die Anwohner des Ῥύμμος d. i. des Ural (3). Die *Astacae* sind schwerlich verschieden von den Ἀσεῶται, welche Ptolemaios östlich von den Ῥύμμοι ansetzt, wie schon Barbarus (1493) und ihm folgend Müllenhoff (4) vermutet haben. Die Namensform des Plinius ist wohl als die ursprünglichere zu betrachten, da man bei einem einstämmigen Namen in der Tat eine Ableitung auf *-ka(ϱ)* erwartet. Die *Rumnici* und *Astacae* sind demnach die Anwohner des Nordufers des Kaspischen Meeres, von denen man offenbar von den griechischen Städten am Pontos aus Kunde erhalten hatte (5), während die *Pestici* das nördlichste Volk an der Ostküste waren, das von Süden her erkundet worden war (6). Die *Homodoti* dagegen erinnern kaum zufällig an die Μοδόχαι, welche Ptol. V 8,16 p. 348,22 ins asiatische Sarmatien setzt, und die *Imadochi* am Kaukasus Plin. *h. n.* 6,21 ; sie gehören aller Wahrscheinlichkeit nach, wie wir später sehen werden, samt der folgenden Völkerreihe nach Nordkaukasien und berühren uns daher hier nicht weiter.

133. Die Sitze der Apasiaken decken sich sonach mit denen

(1) Strab. ια 8,8 p. 514.

(2) *Cosmographia* c. 6. 13. 38 ed. Alex. Riese, *Geogr. Lat. min.* p. 26,6 = 74,25/26. 31,8 = 77,26/27. 45,11 = 87,18. Die Lesart der Hss. führt auf *scythe icvmi,* das aus *scythae rvmi* verdorben ist.

(3) Vgl. Tomaschek, *Kritik der ältesten Nachrichten über den skyth. Norden* II 38.39 = SBWA. Bd. 117 Nr. 1, 1888.

(4) DA III 23 Anm.* 102 Anm.**.

(5) Von der vermeintlichen Herkunft der Liste aus Demodamas wird später die Rede sein.

(6) Das *sti* der auch von Mela (neben *Paesicae*) gebrauchten Namensform *Pestici* weist neben στα und στ der andern Formen mit Sicherheit auf iranisches *ča.*

der später zu den Türken gerechneten Horde *Čōl*, welche wir vom 5. bis ins 8. Jahrhundert n. Chr. verfolgen können und die den Kern des Reiches der Οὖννοι οἱ Κιδαρῖται mit der Hauptstadt Balchān (Βαλαάμ) im 5. Jahrhundert bildete, das den Sasaniden viel zu schaffen machte und mit der Einnahme jener Stadt (vor 468) seinen Untergang fand. Was den angeblichen alten Oxuslauf anlangt, so muss jetzt nach den Untersuchungen der russischen Geologen als feststehend gelten, dass der Oxus nie am Balchān vorbeigeflossen ist und überhaupt keines der beiden Trockentäler in Transkaspien, die man als alte Oxusbetten in Anspruch genommen hat, weder der Uzboj noch der Unguz, als ehemalige Flusstäler betrachtet werden dürfen (1). Die Frage, wie sich trotzdem die Legende von einer Mündung des Oxus ins Kaspische Meer und namentlich von einem direkten Wasserweg vom Oxus über das Kaspische Meer nach dem Kur entwickeln konnte, ist daher rein historisch zu beantworten. Hier will ich nur darauf hinweisen, dass auch der Untergang der alten Stadt Balchān noch in einer Legende aus muslimischer Zeit auf die Ableitung des alten Oxuslaufes nach Chwārizm durch die ‘ Fürsten des Ostens ’ zurückgeführt wird (2). Diese Legende, die sich nur auf das Reich der Kidariten beziehen kann, ist augenscheinlich aitiologisch: sie betrachtet als Lebensbedingung der einstigen Blüte von Balchān, dass ehemals ein Arm des Oxus dort vorbeifloss.

134. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass Ptolemaios die Παρσίκαι bereits nach Skythien hätte setzen müssen. Statt dessen aber verleiht er den oxischen Bergen, die er als ein von SW. nach NO., statt von NW. nach SO. streichendes Gebirge zeichnet und vom Oxus unweit des Einmündung des Margos bis zu dem horizontal gedachten nördlichen Abschnitte des Iaxartes reichen lässt, den Charakter eines Scheidegebirges zwischen Sogdiana und Skythien, an dessen südöstlichem Rande die Παρσίκαι stehen (3). Da der Oxus, wie

(1) Vgl. Joh. Walther, *Das Oxusproblem in historischer und geologischer Beleuchtung: Petermann's Mitteil.* 1898 S. 204-214. Ebenso Prof. H. Wagner nach brieflicher Mitteilung.

(2) Muqaddasī S. ٢٨٥, 12-18 übs. von de Goeje, *Das alte Bett des Oxus* S. 13 ff. 98 f Dass die Stadt Balchān oder dass angebliche Alt-Chwārizm am Balchāngebirge lag, sagt ausdrücklich Ibn al Athīr IX 297.

(3) Ptol. VI 12, p. 421, 13-18: ‘ Die Sogdianer werden begrenzt im Westen durch den Teil von Skythien, der von dem bei Baktrien und Margiane gelegenen Abschnitte des Oxos beginnt und durch die oxischen Berge bis zu einem Abschnitte des Iaxartes reicht, der unter $110^0$ $49^0$ liegt ’.

wir alsbald sehen werden, nach der ptolemäischen Zeichnung seinem ganzen Lauf nach bis an die oxischen Berge die Süd- und Westgrenze von Sogdiana bildet, so ist daher Ptolemaios als der Urheber des Begriffes Transoxiana = Sogdiana zu betrachten, wenn der Name auch erst bei den Arabern vorkommt.

135. Weit schwieriger und verwickelter ist die Analyse der West–, Ost– und Nordgrenze von Sogdiana.

Die Beschreibung derselben (VI 12,1 p. 421, 19 – 422,5 ed. Wilberg) lautet folgendermassen: οἱ Σογδιανοὶ περιορίζονται... ἀπὸ δὲ ἄρκτων ὁμοίως μέρει Σκυθίας τῷ (1) παρὰ τὸ ἐντεῦθεν τοῦ Ἰαξάρτου ποταμοῦ τμῆμα (2) μέχρι τοῦ τῆς ἐπιστροφῆς αὐτοῦ πέρατος, οὗ ἡ θέσις ἐπέχει μοίρας ρκ μη L′

ἀπὸ δὲ ἀνατολῶν Σάκαις παρά τε τὴν ἐντεῦθεν τοῦ Ἰαξάρτου μέχρι τῶν πηγῶν ἐπιστροφὴν, αἵτινες ἐπέχουσι μοίρας ρκε μγ

καὶ τὴν ἀπὸ τούτων προσεκβαλλομένην γραμμὴν μέχρι πέρατος, οὗ ἡ θέσις ἐπέχει μοίρας ρκε (3) λη L′

ἀπὸ δὲ (4) μεσημβρίας καὶ ἔτι δύσεως τῇ τε Βακτριανῇ παρὰ τὸ ἐκτεθειμένον τοῦ Ὄξου τμῆμα, καὶ τοῖς Ἰνδικοῖς (5) καλουμένοις Καυκασίοις ὄρεσι κατὰ τὴν ἐπιζευγνύουσαν γραμμὴν τό τε εἰρημένον πέρας καὶ τὰς τοῦ Ὄξου πηγάς.

" Sogdiana wird begrenzt.... im Norden auf gleiche Weise durch den Teil Skythiens, der längs dem von hier an beginnenden Abschnitte des Iaxartesflusses bis zum Punkte seiner Biegung verläuft, dessen Lage 120° 48° 30′ hat;

im Osten durch die Saken längs der von dort beginnenden und bis zu seinen Quellen reichenden Biegung des Iaxartes, welche 125° 43° haben;

und längs einer Linie, die von diesen (Quellen) bis zu einem Punkte verlängert wird, dessen Lage 125° 38° 30′ hat;

im Süden und auch im Westen durch Baktrien längs dem dargelegten Abschnitte des Oxos, und durch das sogenannte indische kaukasische Gebirge auf einer Linie, welche den genannten Punkt (125° 38° 30′) und die Oxosquellen (119° 30′ 39°) verbindet. "

(1) add. Grashoff.
(2) So Grashoff; τμήματος B E Pal. 1 τμήματι vulgo, om. ADP.
(3) So Codd. Latt. ρκθ vulgo.
(4) vulgo add. ἀνατολῶν καὶ, om. Codd. C Latt.
(5) So Wilberg; vulgo ἰδίως.

136. Der Oxus stellt bei Ptolemaios auf der grössten Länge seines Laufes vom Knie bei Oxiana bis zu den oxischen Bergen die Südgrenze von Sogdiana dar, weil er ihm auf dieser ganzen Strecke in schematischer Weise einen vollkommen horizontalen statt nordwestlichen Lauf gibt. Höchst seltsam mutet es dagegen an, dass Baktrien und der Oxus in seinem Oberlaufe, der im allgemeinen von SSO. nach NNW. fliesst, auch die Westgrenze von Sogdiana bilden soll. Von den Oxusquellen bis zur Südwestecke des Sakenlandes bezeichnet dann der indische Kaukasus die Südgrenze. Nach der Darstellung des Ptolemaios umklammert also Sogdiana Baktrien im Osten, während tatsächlich umgekehrt letzteres einen Zipfel nach Nordosten vorschiebt, der eine Strecke weit die Ost– und Südgrenze von Sogdiana bildet. Diese Zeichnung ist eine vom Kartographen eingeführte 'Verbesserung', in Wirklichkeit aber lediglich ein Rückfall in das System des Eratosthenes. Die Geschichtsschreiber Alexanders liessen den Oxus und Iaxartes, von denen der eine die Grenze zwischen Baktrien und Sogdiana, der andere zwischen Sogdiana und den Saken bildete (1), auf dem indischen Kaukasos entspringen (2), und daraus schloss Eratosthenes, dass Sogdiana und das Sakenland mit dem ganzen Areal Indien gegenüberliegen (3). Marinos übernahm allerdings diese Vorstellung, liess sich aber dadurch nicht verleiten, die genannten Völker unter die beiden nördlichsten Parallelen des nördlichsten Gebirges von Indien, den Imaos, zu legen, nämlich den hellespontischen und den byzantinischen (40° 55′ bezw. 43° 5′ Br.) — dadurch hätte er ja seine ganze Diathese, die auf der Annahme beruhte, dass Baktra und Antiocheia Margiane unter demselben Parallel, dem hellespontischen liegen (4), in Verwirrung gebracht —; vielmehr setzte er die am weitesten gegen NW. gelegenen Teile des Gebirgslandes der Komeden, wo der Aufstieg aus Sogdiana war, unter den Parallel von Byzanz (5), jene beiden Völker aber erst unter den Parallel durch die Mitte des Pontos ( = 45° 1′ Br.) (6),

(1) Strab. ια 8, 8 p. 513. 11, 2 p. 517.

(2) Arrian 3, 29, 2. 30, 7. Strab. ια 7, 4 p. 510. Polyb. 10, 48, 4. Vgl. Aristoteles, *Meteorol.* I 13.

(3) Strab. ια 8, 8 p. 513. Cf. *Wehrot und Arang* S. 28. Vgl. Megasthenes bei Diod. 2, 35, 1.

(4) I 12, 7 p. 32, 2-8 ed. C. Müller.

(5) *Wehrot und Arang* S. 60.

(6) Ptol. 1, 16 p. 43 ed. C. Müller: 'Einiges ist ihm (dem Marinos) aber auch in den Grenzbestimmungen entgangen, wie wenn er die binnenländischen Sogdianer und die Saken im Süden Indiens benachbart sein lässt

wofür er freilich von seinem Nachfolger gerügt wird. Hiernach ist klar, dass, wofern bei Marinos der Oberlauf des Oxus gleichfalls als Grenze von Sogdiana bezeichnet war, dieser bei ihm nicht die West–, sondern die Ostgrenze darstellte und er unter demselben nur den Wachšāb verstanden haben kann, durch dessen Tal die Seidenstrasse führte. Will man sich daher die wahre Meinung des Marinos bezw. der Gewährsmänner des Maes Titianos für die Beschreibung der Seidenstrasse nahebringen, so muss man den Südostzipfel der ptolemäischen Sogdiana um etwa 135° nach Norden drehen und das Bergland der Komeden, das auf der Zeichnung des Ptolem. eine vertikale, dem Oberlauf des Oxus parallele Richtung hat, an diesen heranrücken. Dann springt sofort in die Augen, dass die auf der Karte am Süd-

---

und doch die beiden nördlichsten Parallelen des Imaosgebirges, welches das nördlichste von Indien ist, nämlich den durch den Hellespont und den durch Byzanz, nicht durch die genannten Völker zeichnet, sondern erst den durch die Mitte des Pontos'. S. den Text *Wehrot und Arang*, S. 28.

Hieraus geht wohl hervor, dass die im System des Ptolem. so seltsame Lage von Marakanda (39° 15′ Br.), welche der wahren Breite der Stadt auffallend nahe kommt, nicht etwa auf einer wirklichen, vom Kartographen benutzten astronomischen Breitenbestimmung beruht, derzuliebe derselbe die Stadt in eine Provinz verrückt hätte, welcher sie nicht angehörte, wie Mannert, *Geographie der Griechen und Römer* IV 459 (vgl. Forbiger, *Handbuch der alten Geogr.* II 562 A. 72) für möglich hält. Denn sonst hätte Marinos gewiss eher die Lage von Baktra und Antiocheia Margiane nach der von Marakanda korrigiert, als den Nachrichten über die serische Handelstrasse zuliebe Marakanda von Sogdiana getrennt und diese Provinz weit nach Norden verrückt.

Noch weniger kann davon die Rede sein, dass umgekehrt die Stadt Δρέψα μητρόπολις, wie Forbiger, *a. a. O.* S. 559 A. 61. 564 A. 83 will, nur die nach Sogdiana verschobene Stadt Δράψακα in Baktrien sei (Arrian, ἀνάβ. 3, 29, 1, bei Strab. ια 11, 2 p. 516 und Steph. Byz. s. v. Δάραψα, ιε 2, 11 p. 725 Ἄδραψα), welche nach allgemeiner Annahme dem heutigen Indarāb entspricht. Denn Drapsaka lag keineswegs in der Nähe der Grenze von Sogdiana, sondern war vom nächsten Punkte derselben viel weiter entfernt als Baktra. Sodann wäre bei jener Hypothese das Beiwort μητρόπολις nur unter der Voraussetzung einwandfrei zu rechtfertigen, dass Drapsaka (Darapsa) der Vorort der Tocharer bezw. der Grossen Goat-si gewesen sei, welche die Hellenen in der Herrschaft über Baktrien ablösten, also dem *Cam-si* bezw. *Kam-si* der chinesischen Historiker entspreche. Diese Vermutung ist in der Tat inzwischen von Th. Kingsmill, JRAS. XIV, 1882, p. 82 aufgestellt worden; sie ist jedoch irrig. Denn der volle Name jener Stadt lautete *Sing-Kam-si* und entspricht wahrscheinlich dem *Iskīmišt* der Araber, das sicher nördlich von Andarāb lag.

rande jenes Zipfels stehende Landschaft Οὐανδάβανδα dem heutigen Faryāna entspricht, dem *Ta Wan* der Chinesen. Dieselbe soll zwischen dem Kaukasos und Imaos liegen. Mit ersterem kann hier nur die ὀρεινὴ τῶν Κωμηδῶν in der Beschreibung der Seidenstrasse gemeint sein, d. h. die Gebirgszüge von der Ḥiçār- und Zarafšānkette bis zu den Quellen des Qarā-darjā, des südlichen Quellflusses des Iaxartes (1), welche das Tal des Wachšāb (Surchāb) von Faryāna scheiden, gleichviel ob Marinos jenen Namen wirklich gebraucht hat oder nicht. Unter dem Imaos versteht Marinos die in vertikaler Richtung streichende Gebirgsskette der östlichen Pamir (2) und deren nördliche Fortsetzungen, und zwar muss an unserer Stelle die vom Terekpasse westlich vom Arpa-tale in nordwestlicher Richtung bis zum Naryn sich hinziehende Faryānakette ins Auge gefasst sein, welche die Ostgrenze von Faryāna bildet. Bis zum Imaos reichen (im Süden) die östlich von den Ταπουραῖοι über dem Ἀσκατάγ(κ)ας (auf der Tab. Peut. Segm. XII 2 Mons. catacas für Mons. Scatacas) (3) sitzenden Ἀσκατάγ(κ)αι Σκύθαι; vgl. Ptol. VI 14, 13 p. 427, 19-23: τῶν δὲ Ἀναραίων ὀρῶν καὶ τοῦ Ἀσκατάγκα (4) ὄρους ὑπέρκεινται οἱ ὁμώνυμοι Σκύθαι, Ἀναραῖοι μὲν ὑπὸ τοὺς Ἀλανόρσους, Ἀσκατάγκαι (5) δὲ ἀνατολικώτεροι τῶν Ταπούρων ὀρέων καὶ μέχρι τοῦ Ἰμάου ὄρους. Nach den (zwischen 130° L., 56° Br. und 137° L., 50° Br. liegenden) Ἀναραῖα ὄρη kommt im Süden die sich nach Norden hinaus erstreckende Biegung des Imaos (6). Darnach wäre der Askatagas, an dessen Südabhange die noch zum Sakenlande gerechneten Massageten sitzen (6, 13, 3), etwa dem Ispa-tau, Čaak-tau, Uzun-Aḥmad-tau und Čatkal-tau, die Ἀναραῖα ὄρη dem Talas-tau, Ala-tau und der Alexanderkette gleichzusetzen (7). Dem Imaos entlang (παρὰ τὸ Ἴμαον) lässt Ptolemaios (eb. § 9) die Τεκτοσάκες wohnen. In diesen will

(1) *Wehrot und Arang* S. 65.

(2) *Ibid.* S. 63.

(3) Vgl. die fehlerhaften Schreibungen *Otios, cythae, Sagaes, cythae, abjos. cythae, Xatis. Scythae* für *Otive. Scythae, Sagae. Scythae, Abive. Scythae, (Ia)xa(r)iti. Scythae.*

(4) Ἀσκατάκα Pal. 1.

(5) Ἀσκατάκαι E Pal. 1.

(6) Ptol. eb. § 8 p. 426, 20-21: μεθ' ἃ (τὰ καλούμενα Ἀναραῖα ὄρη) ἔστιν ἡ πρὸς τὰς ἄρκτους ἀνατεταμένη τοῦ Ἰμάου ἐπιστροφή.

(7) Auf der Tab. Peut. steht der Mons Catacas über dem fl. Nigrinum d. i. dem Iaxartes zwischen Sagaes. cythae und Abjos. cythae.

Tomaschek (1) 'fliegende Saken' (*Takhta-çakâ*) (2) oder *U-sun* [*Å-sun*] sehen, deren Hauptlager *C*$^{c}$*ik-kok* (rotes Tal) so. von der Quelle des Naryn, ober dem Aq-bál-Passe lag (3). Dies ist nicht unwahrscheinlich, wenn man annehmen darf, dass sie in der Quelle des Marinos jenseits des Imaos gedacht waren, da die Faryānakette das Land der Å-sun von Ta Wann trennte.

137. Ptolemaios setzt die Tektosaken freilich nach Skythien diesseits des sich weit nach Norden erstreckenden Imaos. Vandabanda steht auf seiner Karte in dem Winkel zwischen dem Kaukasos und dem Gebirgslande der Komeden, letzteres nimmt also gerade den Platz ein, wo wir den Imaos erwarten sollten, während dieser erst östlich vom Sakenlande parallel mit jenem aufsteigt. Dies hängt jedoch mit der falschen Vorstellung des Ptolem. über die Lage des Sakenlandes zusammen. Wir dürfen vielmehr sicher sein, dass hier der Text das relativ Ursprünglichere hat. Offenbar hat Ptolem. auf eigene Faust zunächst im Texte im Anschlusse an Eratosthenes den Kaukasos für die ὀρεινὴ τῶν Κωμηδῶν eingesetzt, und dann in der endgiltigen Redaktion der Karte diese an Stelle des Imaos eingetragen und letzteren weiter nach Osten verschoben.

138. Wir unterbrechen hier die Analyse der Ostgrenze und wenden uns zunächst nach Norden. Am nördlichen Abschnitte des Iaxartes, also ausserhalb des eigentlichen Sogdiana, verzeichnet Ptolem. drei Völker: Ἰάτιοι, Τάχοροι und Αὔγαλοί. Von diesen entsprechen die Τάχοροι den *Ta-hia* des Schi-ki, den TANCHIRE der Karte des Castorius, den Τόχαροι, *Tochari, Thocari* der übrigen griechisch-lateinischen Geographen und Historiker; die ΑΥΓΑΛΟΙ dagegen sind offenbar die ΑΥΓΑΣΙΟΙ, ein Stamm der Massageten, bei welchen Spitamenes, wie Strabon erwähnt, vor den Makedonen Zuflucht fand (oben Nr. 124). In den Ἰάτιοι aber ist man zunächst geneigt die Ἄσιοι des Strabon, die *Asiani* des Trogus Pompeius, die Grosse *Goat-si* der Chinesen zu suchen und jene Zeichnung auf eine zeitgenössische Quelle zurückzuführen, welche dieses Barbarenvolk noch

(1) *Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden* II S. 53.

(2) Er denkt wohl an osset. *tayd* 'schnell' (Ws. Miller, *Ossetisch* § 23 2; *Grundr. d. iran. Phil.* I Anhang S. 25). In den Pāmirdialekten bedeuten waxī *tayd*, sariqolī *teid* 'scharf' (Geiger, *Grundr.* I 2, 296). Man könnte auch an eine Nebenform **taxta-* zu aw. *staxta-* 'stark' (Bartholomae, *Altiran. Wb.* Sp. 1591) denken.

(3) S. das Itinerar des T$^{c}$ang-šu Kap. 43 b bei Chavannes, *Documents sur les Tou-Kiue occidentaux* p. 9.

nicht im Besitze, sondern erst in der Nachbarschaft von Sogdiana gekannt hätte. Dies war die Auffassung A. v. Gutschmid's, und ich habe mich ihr früher selbst angeschlossen. Gegen dieselbe darf nicht etwa eingewandt werden, dass sie voraussetzt, dass jene vermeintliche Quelle ausser den Goat–si auch die Tocharer zu den Völkern gerechnet habe, welche vom Iaxartes her Sogdiana bedrohten. Dies wäre freilich ein Irrtum, dem wir aber in der Tat bei Strabons Quelle (Apollodoros von Artamita) begegnen und der klar beweist, dass nach der hellenischen Welt im Westen, deren Aufmerksamkeit durch die Wirren im Seleukidenreiche und das Aufstreben der partischen Macht vollauf in Anspruch genommen war, nur ganz unbestimmte Gerüchte von den Umwälzungen, die sich an den Grenzen des baktrisch–hellenischen Reiches vorbereiteten, gelangt waren. Der Weg, den die Tocharer genommen, hat ja in den von ihnen gegründeten Markgrafschaften (*hip–hau*) unverwischbare Spuren hinterlassen: sie müssen aus dem südlichen Tarymbecken über die Pamir nach dem Tale des Panǧ (Hå–mit = Wachān) und von da durch Badachšān nach Ober-Tochāristān gelangt sein. Allein bei dem Versuche, die Darstellung des Ptolemaios in obigem Sinne zu interpretieren, stösst man alsbald auf unübersteigliche Schwierigkeiten. Man müsste sich denken, dass jene Völker vom Issyk–kul aus dem Nordrande der Alexanderkette entlang nach Aulié–ata und Čimkent gelangt und dann weiter unterhalb (etwa bei Otrār) auf das linke Ufer des Iaxartes übergetreten seien, wo sie eine Zeit lang verweilt hätten, ehe sie in Sogdiana einbrachen. Von griechisch–römischer Seite besitzen wir über diese Vorgänge, da der Bericht des Trogus Pompeius verloren ist, nur mehr eine summarische Notiz Strabons, die über Poseidonios auf die parthische Geschichte des Apollodoros von Artamita zurückgeht und folgendermassen lautet: μάλιστα δὲ γνώριμοι γεγόνασι τῶν νομάδων οἱ τοὺς Ἕλληνας ἀφελόμενοι τὴν Βακτριανήν, Ἄσιοι οἱ καὶ Ἀσιανοὶ (1) καὶ Τόχαροι καὶ Σακάραυλοι (2), ὁρμηθέντες ἀπὸ τῆς περαίας τοῦ Ἰαξάρτου τῆς κατὰ Σάκας καὶ Σογδιανούς, ἣν κατεῖχον Σάκαι (3).

(1) Überliefert ist καὶ Πασιανοί. Das Π ist aus H (Itazismus für οἱ) entstanden, καὶ οἱ ist aber eine bekannte byzantinische Verderbnis für οἱ καί. *Asiani* lautet der Name auch bei Trogus, *Prol.* 41, 5. 42, 14.

(2) Lies Σακαραῦγοι.

(3) Strab. ια 8, 2 p. 511.

Hier erfahren wir also, dass jene Völker aus dem von Saken besetzten Lande jenseits des Iaxartes kamen. Damit ist freilich an sich noch nicht viel geholfen, da erst auszumachen wäre, ob die Saken, die durch den Iaxartes von Sogdiana geschieden waren, nördlich vom Knie des Stromes bei Chuğanda gegen Taschkend zu oder östlich von der grossen Biegung, also im Norden von Farγāna zu suchen sind. Allein auch aus den chinesischen Berichten bei Pan Ku ergibt sich, dass die grossen Goat-si, die den Ἄσιοι oder Ἀσιανοί der erhaltenen Bruckstücke der griechischen Originalberichte entsprechen, nach ihrer Niederlage durch die Hiung-nu erst das Land der Sak besetzt hatten und dann durch den Kun bok der Å-sun aus diesem vertrieben, über Ta Wan hinaus nach Westen zogen (1). Das alte Sakenland ist nach Pan Ku das nachmalige Gebiet der Å-sun, das am Naryn, dem den Griechen unbekannten Oberlaufe des Iaxartes lag, von wo aus die von den Goat-si vertriebenen Sak sich südwärts wandten. Der von Se-ma Ts'ien und Pan Ku gebrauchte Ausdruck setzt aber voraus, dass die Goat-si durch Ta Wan zogen. Sie wählten also aller Wahrscheinlichkeit nach denselben Weg, den nachmals die Charluch bei ihren Raubzügen nach Farγāna benutzten, vom Atbasch über das Arpa-Tal und den Terekpass nach Ōzkand, dem alten Einfallstor von Farγāna. Bei der Darstellung des Ptolemaios würde man eher erwarten, dass die Ἰάτιοι eine Zeitlang in der Gegend von Čimkent und Taschkend verweilt hätten, statt auf das unwirtliche, grösstenteils von Sandwüsten eingenommene Gebiet am Westufer des Iaxartes überzugehen. Ebendort kennt Čang Kien, wie wir sehen werden, ein Königreich K'ang-ki, das er als ein in den Gewohnheiten mit den Grossen Goat-si übereinstimmendes Nomadenreich schildert. Es wird sich allerdings später herausstellen, dass auch die Bevölkerung des Gebietes von Taschkend zu den Saken gehörte; allein nirgendwo ist bei den Chinesen, so reichlich dazu Gelegenheit gewesen wäre, auch nur die leiseste Andeutung davon zu finden — was freilich wenig besagt —, dass etwa die Goat-si eine Zeitlang hier im Gebiete des ursprünglichen K'ang-ki gesessen hätten. Zudem wird die Annahme eines solchen Zwischenstadiums zwischen der zeitweiligen Besetzung des nachmaligen Landes der Å-sun und der Einnahme von Sogdiana aus chronologischen Gründen äusserst unwahrscheinlich.

(1) *Wehrot und Arang*, S. 70 A. 1.

139. Gerade da aber, wo Ptolem. die Ἰάτιοι und Τάχοροι hat, erwarten wir nach dem Berichte des chinesischen Generals Čang Kien, der nur ein paar Jahrzehnte nach der Wanderung der Goat-si an den Iaxartes kam, die *Am-ts'ai* d. i. die Massageten, und einen Stamm der Massageten haben wir in der Tat in den mit den Ἰάτιοι und Τάχοροι gepaarten Αὐγαλοί d. i. Αὐγάσιοι erkannt. Auf der andern Seite zeigt die Karte des Ptolemaios Massageten am Askatagas, wo sie so überaus fremdartig anmuten. Es wäre verkehrt, diese mit den bergbewohnenden Massageten des Hekataios (1) verknüpfen zu wollen; vielmehr kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass die Ἰάτιοι und Τάχοροι sie von ihrer usprünglichen Stelle verdrängt haben. Damit ist das Rätsel dieser angeblichen östlichen Massageten gelöst. Marinos hat sie von den Αὐγάσιοι, mit denen sie ursprünglich gepaart waren und die ihren alten Platz noch behauptet haben, losgerissen. Wenn aber der Mantel fällt, muss auch der Herzog nach: mit den Massageten müssen jetzt auch die Κόμαροι, die bei Mela gleich ihnen jenseits von Hyrkanien gedacht und fälschlich über den kaspischen Busen des Kaspischen Meeres gesetzt sind, aus dem Sakenlande auf die Nordwestseite des Iaxartes weichen. Sie sind wahrscheinlich gleichfalls als ein Stamm der Massageten zu betrachten.

Woher sind aber die Ἰάτιοι und Τάχοροι an ihre jetzige Stelle gebracht worden? Als nächstliegende Antwort böte sich die Annahme, dass sie mit den Massageten einfach den Platz getauscht hätten, so dass sie etwa an die Grenze zwischen Ta Wan und dem Lande der Å-sun zu stehen kämen. So bestechend diese Vermutung aber auch ist, so werden wird doch durch einen Blick auf die Karte des Castorius eines andern belehrt. Hier sehen wir einen Strom Araxes ge-

(1) Strab. ια 8, 6 p. 512: λέγεται δὲ καὶ τοιαῦτα περὶ τῶν Μασσαγετῶν, ὅτι κατοικοῦσιν οἱ μὲν ὄρη τινὲς δ' αὐτῶν πεδία οἱ δὲ ἕλη ἃ ποιοῦσιν οἱ ποταμοί... 7 p. 513: οἱ δ' ὀρειοι τοῖς ἀργίοις τρέφονται καὶ αὐτοὶ καρποῖς· ἔχουσι δὲ καὶ πρόβατα ὀλίγα ὥστ' οὐδὲ κατακόπτουσι φειδόμενοι τῶν ἐρίων χάριν καὶ τοῦ γάλακτος· τὴν δ' ἐσθῆτα ποικίλλουσιν ἐπιχρίστοις φαρμάκοις δυσεξίτηλον ἔχουσι τὸ ἄνθος.

Bei Herodot, dessen Bericht gleichfalls auf Hekataios (aber vielleicht nicht direkt) zurückgeht, hat der Name Massageten offenbar eine viel umfassendere Bedeutung als späterhin, da er an sie unmittelbar die Issedonen anschliesst (1, 201). Er muss also zunächst für sich betrachtet und erklärt werden.

zeichnet, der im Mons Taurus entspringt und am Nordfusse dieses Gebirges entlang in östlicher Richtung quer durch ganz Asien läuft. Etwa da, wo die Quelle des Ganges eingetragen ist und jenes Zentralgebirge eine rotbraune Färbung annimmt, entfernt er sich allmählich von demselben, um schliesslich in den östlichen Ozean zu münden, da wo dieser in den nördlichen Ozean übergeht. Am Unterlaufe dieses Flusses sind zu beiden Seiten zwei Völker verzeichnet: am linken Ufer XATIS·SCYTHAE; am rechten TANCHIRE. Letzterer Name steht offenbar für Ταγχύραι (1) und entspricht den Τάχοροι des Ptolem. Diese beiden singulären Namensformen haben die Eigentümlichkeit gemeinsam, dass die zweite Silbe einem dunklen Vokal zeigt, was sich sonst nur noch in der syrischen Inschrift des nestorianischen Denkmals von Si-ngan-fu vom Jahre 781 (ܬܚܘܪܣܬܢ) findet (2), während die erste Silbe ein *a* aufweist, hierin übereinstimmend mit der altchinesischen Umschreibung *Ta-hia* (Schi-ki, Tsᶜien und Hu Han-šu), sowie mit der für Apollodoros von Artamita überlieferten Form Τάχαροι (Strab. ια 8,2 p. 511) und der von Jāqūt III ٥١٨ vorgeschriebenen Aussprache طخارستان, woneben auch طخيرستان d. i. Taxēristān mit Imāla gehört wurde. Die Darstellungen der beiden Karten werden also schon rein äusserlich durch die ungewöhnlichen Namensformen zueinander in nähere Beziehung gesetzt; bei näherem Zusehen erkennt man aber, dass zwischen ihnen auch ein genetisches Verhältnis obwaltet. Der Araxes der Tabula ist eine später ausführlich zu erörternde eigentümliche Weiterbildung des herodotischen Araxes, in welch letzteren der armenische Araxes, der Oxus und Iaxartes zusammengeflossen sind. Es ist daher nicht schwer, in den XATIS·SCYTHAE Anwohner des Iaxartes zu erkennen, besonders wenn man bedenkt, welche Mühe die Aussprache dieses Flussnamens den griechischen und zumal den lateinischen Schreibern verursachte. Von Plin. 6, 45 hat die beste Handschrift, der Leidener cod. Vossianus fol. nr. IV, *xartem,* und im griechischen Alexanderroman hiess der Fluss, wie es scheint, Ξάνθος (3).

(1) Auch sonst wechseln *i* und *y* auf der Tabula häufig.

(2) Vgl. Nöldecke, *Gesch. der Perser und Araber* S. 118 A. 1 und 502.

(3) Im Verzeichnisse der von Alexander gegründeten Städte findet sich bei Iulius Valerius, Leo und in der armenischen Übersetzung ein Alexandreia πρὸς Ξάνθον bezw. apud Sanctum (scantum), worin Ad. Ausfeld (*Der griechische Alexanderroman,* Leipzig 1907, S. 122. 213) vielleicht mit Recht eine Entstellung aus πρὸς Ἰαξάρτην vermutet.

Einer nahe verwandten Darstellung begegnen wir nun beim Periegeten Dionysios. Dieser verzeichnet an der Mündung (1) des Iaxartes die Saken, dann folgen Τόχαροι Φοῦροί τε καὶ ἔθνεα βάρβαρα Σηρῶν.

140. Umgekehrt rücken nunmehr an ihrer Statt die Ἰάτιοι und Τάχοροι an die Seite der Γρυναῖοι Σκύθαι, mit denen zusammen sie ursprünglich eine geschlossene Gruppe bildeten. Letztere entsprechen nämlich, wie schon Karl Müller (2) richtig gesehen hat, den Φροῦνοι, die von Dionysios περιήγ. 752 zwischen Tocharern und Serern aufgeführt und an den Iaxartes gesetzt werden. Die Namensform des Ptolem. weist auf eine lateinische Vorlage und ist verlesen aus CRYNAEI. Dies setzt eine Nebenform CHRYNAEI, XPYNAIOI voraus, die in der Tat noch durch Jordans *Get.* c. 5 § 45 bezeugt wird, wo es vom Tanais–Iaxartes heisst: nam alter (Tanais) est ille, qui montibus CHRINNORUM oriens, in Caspium mare dilabitur (oben Nr. 129). Die Φροῦνοι erscheinen bei Dionysios als ein Volk, welches die Tocharer von den Seren trennte. Dies weist nach dem Südostrande des Tarymbeckens und muss in letzter Linie auf eine Quelle zurückgehen, welche die Tocharer noch in ihren alten Sitzen am Nordufer des Nan–šan kannte. Strabon berichtet, die hellenischen Könige von Baktrien hätten versucht, ihre Macht bis zu den Serern und Phaunern auszudehnen (3) und diesen beiden Völkern hatte Apollodoros von Artamita, die Quelle dieser Nachricht, wahrscheinlich die Tocharer angereiht, die Strabons Gewährsmann Poseidonios gestrichen hat, um den Widerspruch mit einer andern Nachricht zu beseitigen. Jedenfalls sind aber auch hier die Φαυνοί als westliche Nachbarn der Seren aufzufassen. Diese Angaben, welche die ethnologischen Zustände vor der Wanderung der Tocharer, Goat–si und Å–sun im Auge haben, suchte man dann mit den mageren Notizen über das Auftreten der Ἰάτιοι und Τάχοροι am Iaxartes zu vereinigen. Diesem Bestreben verdanken die Konstruktionen bei Dio-

(1) Dies ist die regelmässige Bedeutung des Wortes προχοή. Nach Kephalides, Bernhardy und Karl Müller soll es hier den Lauf des Flusses bezeichnen.

(2) *Geogr. Gr. min.* II, 1861, p. 151.

(3) Strab. ια 11, 1 p. 516: καὶ δὴ καὶ μέχρι Σηρῶν καὶ Φρυνῶν ἐξέτεινον τὴν ἀρχήν. Vgl. Tomaschek, *Zur hist. Topographie von Persien* I 63. *Kritik der ältesten Nachrichten über den skyth. Norden* I 46. Verf., *Eranšahr* S. 206-208. 318-320.

nysios und der lateinischen (kartographischen) Vorlage des Marinos–Ptolemaios ihren Ursprung: mit den Ἰάτιοι und Τάχοροι sind versehentlich auch die Φροῦνοι (1) und Serer an den Iaxartes verschoben worden, welch letztere allerdings Marinos, kritischer als der Perieget, wieder beseitigt hat, während er die Ἰάτιοι und Τάχοροι von den Γρυναῖοι losriss und an den Mittellauf des Iaxartes setzte.

Marinos hat somit hier eine Völkerreihe auf den Kopf gestellt, ein Fall der übrigens keineswegs vereinzelt dasteht.

(*Schluss folgt.*)

(1) Wofern man diese nicht etwa den *Å-sun* gleichsetzen will, deren Fürst den Titel *Kun bok* 'Bäg der *Kun*' führte.

# Gedanken zum semitischen Wort- und Satzbau. 8-9 (*)

R. Köbert – Rom

## 8. Der Infinitivus constructus der Verba tertiae infirmae im Hebräischen.

Über die Auffassung des Infinitivs *g^e^lôt* besteht unter den Grammatikern noch Unsicherheit. Auch hier soll keine Totallösung angestrebt werden. Aber einzelne Fälle lassen sich sicher bestimmen, und diese beleuchten das Ganze.

P. Joüon bezeichnet in seiner *Grammaire* § 79 f. *g^e^lôt* als eine Form, "dont l'origine n'est pas claire". C. Brockelmann stellte (*Grundriss* I § 271 G h) ausdrücklich fest, es lasse sich nicht bestimmen, ob die Grundform von *g^e^lôt* auf *–āt* oder *–awt* auslaute, da sich keine Parallelen in den verwandten Sprachen fänden. H. Bauer und P. Leander (*Gram.* § 57 x) setzen mit zu schwacher Begründung **gálawatu, *bánayatu* an und entwickeln daraus **galā́tu, *banā́tu* und schliesslich *g^e^lôt, b^e^nôt.* G. Bergsträsser nimmt wie alle eine Femininendung an, enthält sich aber sonst einer Erklärung. Die Versuche von J. Touzard und E. König können hier übergangen werden.

Vor den genannten Autoren hatte Lagarde in der Nominalbildung (Lagarde, *Übersicht* 150) *b^c^ātâ* "das Suchen" als Infinitiv, also nomen verbi bezeichnet. Das ist m. E. zu Recht geschehen, mag auch das Syrische zum Infinitiv im engeren Sinne den *miqtal*–Typ benutzen. Wer einen Satz liest wie: ܝܘܡܐ ܕܥܘܕܢܐ ܝܘܡܐ ܗܘ ܡܪܝܪܐ ܝܘܡܐ ܗܘ ܕܚܢܓܐ ܝܘܡܐ ܗܘ ܕܒܟܬܐ "Der Tag des Scheidens ist ein bitterer Tag, ein Tag des Schmerzes, ein Tag des Weinens" kann nicht gut verkennen, dass darin 3 nomina verbi verschiedener Typen nebeneinander stehen: ܥܘܕܢܐ (*qutlān*), ܚܢܓܐ (*qitalat*) und ܒܟܬܐ. Damit tritt *b^c^ātâ* seiner Bedeutung nach tatsächlich neben hb. *b^e^kôt* und arab. *bukâ^n^*; ebenso gehört *b^c^ātâ* neben hb. *b^e^c^ôt* und

(*) Nr 1-7: *Orientalia* NS. 14 (1945) 273-83.

arab. *buġâ*$^{n}$; hb. *g*$^{e}$*ʿôt* entspricht syr. *gʿâtâ* "mugitus, clamor". Die hebr. und aram. Formen haben die in Infinitiven nicht seltene, wenn auch nicht erklärte Femininendung. Allem Anschein nach liegt der Typ *qutalat* vor.

Im Sinne von Lagarde könnte man fragen, ob das dieselbe Bildung sei, wie der arab. pluralis fractus *quḍāt* (*qutalat*) von *qāḍ*$^{in}$. Hatte er doch auch die arab. Plurale *rakb* zu *rākib* und *usd* zu *asad* als Infinitive bezeichnet (*Übersicht* 151). Wenn er im gleichen Zusammenhang eines der vorkommenden hb. *rekeb* als Plural von *rôkēb* "Wagenlenker, Reiter" angesehen haben wollte, so hätte er zu seinen Gunsten erwähnen können, dass die Graeca (Ex. 15, 1) *rōk*$^{e}$*bô* mit ἀναβάτην wiedergibt und 4 Kg. 7, 14 für *rekeb* ἐπιβάτας bietet.

Fürs Syrische lässt sich *tûlmādâ*, also ein *quttāl*, das nomen verbi der vierradikaligen Wurzeln, das sich anscheinend unmittelbar an *talmîdâ* anschliesst und als aram. Bildung zu aram. *lammed* "coniunxit", auch *"assuefecit" gehört, (denn *lmîd* "assuetus" ist vorhanden) als Plural nachweisen; z. B. in dem Satze: ܥܒܕ ܬܘܠܡܕܐ ܣܓܝܐܐ ܒܡܨܪܝܢ ܘܐܗܦܟ ܥܡܡܐ ܣܓܝܐܐ ܡܢ ܛܥܝܘܬܐ ܠܘܬ ܝܕܥܬܐ ܕܫܪܪܐ "Er gewann viele Jünger in Ägypten und bekehrte viele Heiden vom Irrtum zur Erkenntnis der Wahrheit". Es ist offenbar nur der Gebrauch, der das Wort zum Plural macht. Von sich aus kann ein nomen verbi ebenso gut Singular werden. Auch der Singular "Schüler, Jünger" *talmîdâ* (wörtl. m. E: "durch Übung und Umgang vertraut sein mit...") ist ein nomen verbi *taqtīl* des 2. Stammes. Da nun im Hebräischen das nomen verbi des 2. Stammes *qittūl* ist, verstehe ich *limmûd* ebenso wie *talmîdâ* (Joüon, *Grammaire* § 88 J e). Wenn in *l*$^{e}$*mûdēy* die Verdoppelung zuweilen aufgehoben ist, so ist das bei *m* nicht sehr zu verwundern (anders Brockelmann, *Grundriss* I 157 Anm.). Der Charakter des nomen verbi zeigt sich besonders deutlich in *l*$^{e}$*šôn limmûdîm* "eine geübte Zunge" (zur Pluralendung vgl. Ges.-Kautzsch § 124, Joüon § 136 i), nicht "Zunge Geübter" (Ges.-Buhl, s. v.).

## 9. *ʿibar* = *iʿtibār*.

Wenn jemand sagen wollte, ein arab. nomen verbi *qital* zum 1. Stamme (Lagarde, *Übersicht* 154, 11) könne im Gebrauch unter Umständen einem Infinitiv VIII nahezu gleichwertig sein, so hätte der Grammatiker vermutlich nicht viel dagegen zu sagen. Beispiele wären ihm

aber lieber. Hier sei nun der bescheidene Versuch gemacht, wenigstens ein Beispiel zu erweisen, das freilich erlauben soll, den Titel von Ibn Ḫaldūns berühmtem Geschichtswerk richtiger zu übersetzen, als man es, irre ich nicht, seit dem grossen Silvestre de Sacy tat (*Chrestomathie arabe* I [Paris 1825] 390).

Die Erkenntnis, dass das erste Buch dieses Werkes den Titel *Muqaddima* nicht immer führte und ihn nicht ganz zurecht trägt, ist in der islamischen Welt nie untergegangen. So heisst es bei Ḥāğğī Ḫalīfa (ed. Flügel [London 1835/58] 4,138): وهذا الكتاب الاول ذهب باسم المقدمة حتى صار عَلَما عليه Ibn Ḫaldūn hat in diesem ersten Buche bekanntlich seine anthropologischen und soziologischen Theorien entwickelt. Aber diese Ideen waren trotz aller Lebendigkeit und trotz allen Reichtums an Geist zu einseitig, als dass die Späteren sie nicht lieber hätten zurücktreten lassen wollen. Ein schwer lesbares Manuskript wird den Anstoss gegeben haben: Wenn de Slane 1,480, 18 übersetzt: Les six sections dont se compose le livre premier, c'est à dire, les Prolégomènes, wo sich bei Quatremère nichts findet und im Būlāqer Druck 1, 3, 7 richtig nur وفيه ست فصول كبار steht, so scheinen die Worte وفيه مقدمات aus der folgenden Zeile dieses Druckes an irgend einer Stelle der Überlieferung in وهى مقدمات o. ä. entstellt worden und hierher gerückt zu sein. In Ibn Ḫaldūns Meinung lag diese Änderung nicht. Das ist deutlich genug in jenem Anfangskapitel ausgesprochen, in dem er Absicht und Bau seines Werkes auseinandersetzt und den Titel begründet. Nach ihm behandelt jenes erste Buch, im klaren Unterschied von der ihm voraufgehenden *Muqaddima* über die Geschichte als Wissenschaft, ihre Methode und die gewöhnlichen Fehler der Historiker (Būlāqausgabe [1284] 1,5,12 = Ausgabe von Quatremère [Paris 1858] 1, 6, 9) einerseits und den Büchern zwei und drei über Araber und Berber anderseits, das Kulturleben der Menschheit im allgemeinen, seine wesensmässigen Äusserungen wie Regierungsgewalt, Wirtschaft, Handwerke, Wissenschaften und deren seinsmässige Ursprünge. Sollte nun der Inhalt dieses ersten Buches im Gesamttitel des Werkes nicht ebenso angedeutet sein wie der der beiden anderen Bücher? Was wollen die seltsamen *ʿibar* in diesem Titel? Welche 'instruktiven' (de Sacy, *a. a. O.*; P. K. Hitti, *History* [London 1937] 568) oder 'mahnenden Beispiele' (M. Plessner, OLZ 36 [1933] 109) nehmen im Gesamtwerk eine entsprechend dominierende Stellung ein? Die Gestalten der Patriarchengeschichte, an die man den-

ken mag, da sie als *al-ʿarab al-ʿāriba* erscheinen, können nicht gemeint sein. Um das Auffällige des betreffenden Satzgliedes zu empfinden, genügt es, den Text in de Slanes Übersetzung zu überlesen: "Comme il (le livre) renferme l'histoire des Arabes et des Berbers, peuples dont les uns habitent des maisons et les autres des tentes; qu'il traite des grands empires contemporains de ces races; qu'il fournit des leçons et des exemples instructifs touchant les causes primaires des événements et les faits qui en sont résultés, (وافصح بالذكرى والعبر فى مبادئ [مبتدأ: B] الاحوال وما بعدها من الخبر) je lui ai donné pour titre: *kitāb al ʿibar wadīwān al-mubtadaʾ wal-ḫabar*; *fī ayyām al-ʿArab wal-ʿAǧam wal-Barbar waman ʿāṣarahum min ḏawī s-sulṭān al-akbar*".

Da Ibn Ḫaldūn noch ein zweites Mal, ähnlich wie hier, ehe er den Titiel formulierte, zum Versuch angesetzt hat, den Gesamtinhalt seines Werkes möglichst deutlich in Worte zu kleiden, nämlich als er die präzise Einteilung seines Werkes angeben wollte, so haben wir einen Paralleltext zur angeführten Stelle. Beide Aussagen enthalten das Gleiche und beleuchten sich gegenseitig. Die erste steht bei Quatremère 1, 7, 6 (*sālikan*) bis 1, 7, 6 unten (*min al-ḫabar*) = Būlāq 1, 5, 6 u. bis 1, 5, 1 u. = de Slane 1, 11, 12 bis 11, 1 u.; die zweite findet sich bei Quatremère 1, 5, 7 u. (*faʾanšaʾtu*) bis 6, 9 (*mā baʿdaka*) = Būlāq 1, 4, 3 u. bis 1, 5, 10 = Slane 1, 9, 8 bis 10,10. Dem oben arabisch angeführten *ʿibar*-Satz entspricht darin: فانشات فى التاريخ كتابا رفعت به عن احوال الناشئة من الاجيال حجابا وفصلته فى الاخبار والاعتبار بابا بابا "Ich habe also ein Geschichtswerk verfasst, in dem ich die Anfangszustände der Völkerstämme enthülle; ich habe es in Kapitel mit Tatsachenberichten und solche mit gedanklichen Erwägungen eingeteilt" (Slane: considérations générales). Die *ʿibar*-Stelle möchte ich demnach wiedergeben: "Es (das Buch) stellt sehr beredt die denkwürdigen Ereignisse (*ḏikrâ*) und die allgemeinen Erwägungen dar (*ʿibar* [Būlāq 1, 5, 1 u.] = *iʿtibār* [Būlāq 1, 4, 2 u.]), die die Anfangszustände und die spätere Geschichte betreffen". Auch im Satze *dāḫilan* bis *šiʿāban* (Būlāq 1, 5, 5 u.; Quatremère 1, 7, 8; Slane 1, 11, 17) glaube ich von de Slane abweichen zu müssen, weil man von *šiʿāb* nicht auf "intelligence" kommen kann. Nicht: "aussi ce livre peut être regardé comme le véritable dompteur de tout ce qu'il y a de plus rebelle parmi les principes philosophiques qui se dérobent à l'intelligence", sondern: "So behandelt das Buch die Geschichte des Menschen-

geschlechtes von den Prinzipien aus (nach Būlāq *waḏālika* statt des gar zu harten *waḏallala* [Quatremère]), die Schwierigkeiten vermeiden".

Demnach wird man die Überschrift richtiger übersetzen als: "Buch der philosophischen Erörterungen und Archiv der Ausgangszustände sowie des geschichtlichen Geschehens. Die grossen Taten der Araber, Nichtaraber und Berber und ihrer jeweils zeitgenössischen grösseren Dynastien". Die "philosophischen Erörterungen" betreffen die philosophischen Prinzipien, die nach Ibn Ḫaldūn den Gang der Weltgeschichte bestimmen. "Archiv" bedeutet ein zusammenfassendes Werk, Enzyklopädie o. ä. Dass *ḫabar* mit gleicher Vieldeutigkeit dasselbe bezeichnet wie im Deutschen "Geschichte", erweisen Stellen wie Būlāq 1, 5, 5 u.; Quatremère 1, 7, 8; Slane 1, 11, 16 *fastawᶜaba aḫbār al-ḫalīqa istiᶜāban* "es umfasst die Geschichte das Menschengeschlechtes". In arabischen Überschriften wird gewöhnlich viel hineingeheimnist. So ist es auch hier geschehen. Das meiste hat M. Plessner, *a. a. O.* schon zusammen genannt: Es tauchen die *ᶜarab wal-ᶜağam,* die *ayyām al-ᶜarab* im Geiste des Lesers auf; bei *dīwān al-mubtadaʾ wal-ḫabar* stellt sich vielleicht der Gedanke an eines der allerersten islamischen Geschichtswerke ein, an Ibn Isḥāqs *kitāb al-mabdaʾ wa-qiṣaṣ al-anbiyāʾ*. Doch um zum richtigen Verständnis zu gelangen, muss man die Bedeutung *qiṣṣa* gleich *ḫabar* ebenso verlassen, wie die von *ᶜibar* gleich "instruktive, mahnende Beispiele". Auch den naheliegenden Einfall, *al-mubtadaʾ wal-ḫabar* gleich "Subjekt und Prädikat im Nominalsatz", muss man hintansetzen, wie es bereits S. de Sacy im Anschluss an Schultz (*Chrestomathie* II [Paris 1826] 290) im Unterschied von Hitti, *a. a. O.* getan hat. Schliesslich strebt der ganze Titel auf die Berber hin; auf ihren Namen reimen sich die einzelnen Glieder. Endlich fehlt auch die übliche Zweiteilung durch *fī* nicht. وانا راغب من اهل اليد البيضاء والمعارف المتّسعة الفَضاء فى النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء والتغمد لِما يعثرون عليه بالاصلاح والاغضاء.

# Nuovi studi storici sul califfato di al-Mahdī

Sabatino Moscati – Roma

In un primo lavoro sul califfo al-Mahdī (1) ho trattato due parti: le guerre e le rivolte; ne aggiungo qui due altre: la prima sugli eventi interni e la seconda sulla personalità di al-Mahdī e la sua posizione storica.

Per la citazione abbreviata di testi si veda la *Bibliografia generale ed elenco delle abbreviazioni* nel precedente articolo, a cui si aggiunga:

*Aġānī* — Abū 'l-Faraǧ al-Isfahānī, *Kitāb al-aġānī,* Būlāq 1285 h./1868. Il volume XXI fu pubblicato da R. Brünnow, *The twenty-first Volume of the Kitāb al-Aġānī,* Leyden 1888.

ʿAmr — *Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum Commentaria,* ed. e trad. E. Gismondi. Pars altera, Romae 1896-99.

Barebreo, *Chron. eccl.* — *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum,* ed. e trad. J. B. Abbeloos e T. J. Lamy, 3 voll., Lovanii 1872-77.

Mārī — *Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum Commentaria,* ed. e trad. E. Gismondi. Pars prior, Romae 1899.

## I. — Eventi interni

### 1. Introduzione

Questa parte degli studi storici sul califfato di al-Mahdī comprende gli eventi e le questioni interne, fatta eccezione per le rivolte, cui fu dedicata la parte precedente. Le fonti concernenti tali fatti si riducono essenzialmente ai cronisti arabi, perchè gli autori esterni

(1) *Studi storici sul califfato di al-Mahdī: Orientalia,* N. S., XIV (1945), 300-354.

non hanno più interesse di documentazione diretta, ma da quelli in generale dipendono in forma transunta e mediata. Inoltre, nella storiografia musulmana, la parte essenziale per originalità ed estensione di informazioni è qui, ancor più che altrove, da attribuirsi ad un autore, Ṭabarī. È perciò che nella maggioranza dei casi ho limitato a lui la citazione. V'è un'eccezione per la successione dei visir, su cui esiste una fonte particolare di primaria importanza: il *Kitāb al-faḫrī* di Ibn al-Ṭiqṭaqā. Quanto al capitolo sui cristiani, esso è condotto su fonti di quella parte, tra cui è essenziale la cronaca di Michele Siro: i musulmani non danno notizie specifiche di quegli eventi.

Da parte occidentale, debbo dire ancora una volta che il solo che abbia esaminato un po' più in particolare alcune questioni è il Weil, sempre secondo le notizie a sua disposizione or sono cento anni, e cioè essenzialmente Ibn al-Aṯīr. Altri si sono limitati a riferirsi a questo o a quell'episodio per appoggiare giudizi sul carattere del califfo.

Era mia intenzione di concludere questa parte con alcune note descrittive sull'amministrazione dello stato sotto i primi ʿAbbāsidi, come pure sulla società del tempo; ma ciò può trovarsi esposto altrove, ad esempio in alcune pagine della Storia degli arabi del Hitti (1). Ho deciso quindi di non insistere oltre, anche perchè ciò riguarda piuttosto gli ʿAbbāsidi in generale che non la storia del califfato di al-Mahdī. La lettura di quelle pagine, a conclusione di questi eventi interni, può essere utile ad intenderne meglio l'ambientazione e la portata.

## 2. L'elezione al califfato

Ṭabarī, III[a] ser., 387-391, 451-458.

Nel mese di šawwāl dell'anno 158 h. (ag.-sett. 775) il califfo Abū Ǧaʿfar al-Manṣūr lasciò Baġdād dirigendosi verso la Mecca, per compiervi il pellegrinaggio. Ma durante il viaggio si aggravò la malattia di cui da tempo soffriva e che molti medici avevano invano curato. Si tratta di un'affezione dell'apparato digerente, gastrica o intestinale o gastro-intestinale. All'intensificarsi del male contribuirono certamente

(1) Ph. K. Hitti, *History of the Arabs,* London 1937; cfr. cap. XXV: *The ʿAbbāsid State* (pp. 317-331). Si può vedere anche il capitolo XXVI: *ʿAbbāsid Society* (pp. 332-362).

il caldo e la fatica del cammino. Vedendo ciò, al-Manṣūr volle affrettare l'ingresso nel *ḥaram* e diede ordine in questo senso al suo visir al-Rabīʿ b. Yūnus. Giunse così a Biʾr Maymūn (1), dove morì all'alba del 6 ḏū ʾl-ḥiǧǧa 158 (7 ottobre 775). Erano presenti soltanto al-Rabīʿ e pochi servi.

Le diverse tradizioni conservate dalla storiografia musulmana sono abbastanza conformi nel descrivere l'operato di al-Rabīʿ in questa occasione: e tra di esse ve n'è una che afferma risalire a lui stesso. Raccolti i principali membri della famiglia e dignitari della corte, egli finse che il califfo fosse ancor vivo e li invitò in suo nome a mantenere l'unità e l'accordo tra loro ed a rinnovare il giuramento di fedeltà al figlio al-Mahdī come successore, nelle mani del giovinetto Mūsā b. al-Mahdī là presente (2). Si avanzò per primo al-Ḥasan b. Zayd, il quale giurò dopo aver ricordato i benefici ricevuti dal futuro califfo; poi vennero gli altri, ad uno ad uno, senza che si sollevassero incidenti. Soltanto ʿĪsā b. Mūsā, il disgraziato erede al trono spodestato prima da al-Manṣūr e poi da al-Mahdī (3), tentò di opporsi. Ma ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān, sguainata la spada, gli andò contro dicendo: « Vota, o ti taglio la testa! ». E ʿĪsā b. Mūsā, una volta di più, cedette alla violenza e votò.

Dopo il rinnovo della *bayʿa,* i membri della famiglia furono informati della morte del califfo. Fu così detta su di lui la preghiera dei morti e si procedette quindi al suo seppellimento in un luogo che fu lasciato sconosciuto, come quello degli altri califfi ʿabbāsidi, nel timore delle profanazioni di cui gli Umayyadi erano stati oggetto.

al-ʿAbbās b. Muḥammad e Muḥammad b. Sulaymān si incaricarono di portare la notizia alla Mecca e di prendere l'omaggio di quella popolazione. Contemporaneamente il servo Manāra partì per Baġdād, onde informare al-Mahdī della morte del padre e consegnargli le insegne del califfato. Questo avvenne alla metà dello stesso mese di ḏū ʾl-ḥiǧǧa. Anche Baġdād rese omaggio al nuovo califfo (4).

(1) Pozzo a circa un'ora di distanza dalla Mecca. Cfr. EI, I (1913), 741.

(2) Racconta al-Rabīʿ che egli vestì il califfo e lo coprì di un velo sottile, attraverso cui si vedeva la sua persona, ma non si poteva capire che era morto. Poi fece introdurre i principali dignitari. Avvicinatosi quindi al califfo come per parlargli, tornò di nuovo verso di loro, dicendo che al-Manṣūr chiedeva il rinnovamento della *bayʿa*.

(3) Si veda, più oltre, la questione della successione.

(4) Si narra che al-Mahdī, venuto a conoscenza dell'inganno di al-Rabīʿ per assicurargli la rielezione, lo rimproverasse aspramente. Se la notizia è

In questi eventi, che portarono al-Mahdī al potere, vi è una figura che particolarmente emerge: al-Rabīʿ b. Yūnus (1). Non è la prima volta che lo si incontra durante il califfato di al-Mahdī e non sarà l'ultima. Ne parlai a proposito delle grandi imprese di Hārūn contro i bizantini (2); ne parlerò di nuovo per la deposizione del visir Abū ʿUbaydallāh. Egli personifica, nella corte ʿabbāside dell'VIII secolo, la figura, nota in ogni parte del mondo, dell'abile uomo di corte. È astuto ed è senza scrupoli, segue i fili degli intrighi e delle rivalità di palazzo e sa al momento opportuno afferrarli e dirigerli; conosce il carattere e le debolezze del principe e riesce a guidarlo senza parere. Nei confronti di al-Mahdī, l'opera di al-Rabīʿ fu fedele e preziosa. Egli comprese od intuì, al momento della morte di al-Manṣūr, che palesare questo evento senza aver prima rinnovato il giuramento di fedeltà ad al-Mahdī avrebbe quasi certamente provocato gravi agitazioni; c'era ʿĪsā b. Mūsā, il successore spodestato, che non attendeva altra occasione per muoversi; nè tra i capi più in vista mancavano ambizioni e rivalità. Agì dunque senza scrupoli ed audacemente, giocando con maestria parenti e dignitari. Consegnò ad al-Mahdī senza scosse un impero grande e ricco, in un momento particolarmente difficile. Se è vero che al-Mahdī lo rimproverò per il suo operato, ciò può anche tornare ad onore dell'equanimità del califfo: ma questi sapeva, e lo dimostrò poi, quanta importanza avesse il problema della successione. Ad al-Rabīʿ ed alla sua opera egli restò dunque debitore della tranquillità e della sicurezza con cui si iniziò il suo decennio di regno.

### 3. La questione della successione

Ṭabarī, III[a] ser., 467-469, 471-476, 505, 522-523.
Weil, II, 111-113.

Nell'ultimo anno del suo califfato (136 h.) Abū ʾl-ʿAbbās al-Saffāḥ, primo califfo ʿabbāside, aveva stabilito come suo successore il fratello al-Manṣūr e, dopo di lui, il nipote ʿĪsā b. Mūsā b. Muḥammad

---

esatta, essa conferma quel senso di equità e di moderazione che si vedrà in molti atti della vita di al-Mahdī.

(1) Per informazioni generali sull'attività politica di al-Rabīʿ sotto al-Manṣūr e poi sotto al-Hādī, si veda l'articolo a lui relativo di A. S. Atiya in EI, III (1936), 1165.

(2) *Studi storici sul califfato di al-Mahdī*, cit., 313, 316, 329.

b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās (1). Successivamente al-Manṣūr aveva costretto con la violenza ʿĪsā b. Mūsā a rinunciare alla successione immediata, posponendolo al figlio al-Mahdī (2).

Erano questi i precedenti della questione dinastica, che si riaprì con asprezza quando al-Mahdī salì al potere. Già nel 159, un certo numero di membri della famiglia ʿabbāside si rivolse al nuovo califfo, proponendo di togliere per la seconda volta il diritto di successione a ʿĪsā b. Mūsā per darlo al figlio Mūsā b. al-Mahdī. Il califfo accolse prontamente la proposta, che gli giungeva particolarmente gradita, se non ne era stato addirittura l'ispiratore; e scrisse a ʿĪsā b. Mūsā, che si trovava in un suo possedimento presso Kūfa, in al-Ruḥba, chiedendogli di recarsi alla corte. Ma ʿĪsā intuì che cosa si voleva da lui, e non si mosse. Allora al-Mahdī mandò come governatore a Kūfa Rawḥ b. Ḥātim, con il compito di trovare qualche appiglio contro ʿĪsā. Ma ciò non era facile: ʿĪsā non andava a Kūfā che due mesi all'anno, sempre in occasione delle feste, e Rawḥ b. Ḥātim dovette così rinunciare al suo compito.

La reticenza di ʿĪsā b. Mūsā aumentò il timore di al-Mahdī che egli non volesse conformarsi ai suoi desideri: quindi, fallito un nuovo tentativo per mezzo dello zio al-ʿAbbās b. Muḥammad, decise di agire con la forza e mandò mille uomini di provata fedeltà sotto il comando di Muḥammad b. Farrūḫ abū Ḥurayra. Questa volta le scuse di ʿĪsā furono vane ed egli dovè seguire Abū Ḥurayra a Baġdād (3).

Quivi giunse il 6 muḥarram dell'anno seguente (160 h.) e si stabilì in casa di Muḥammad b. Sulaymān, sulla riva del Tigri. al-Mahdī lo accolse cortesemente e per alcuni giorni non fece cenno alla causa per cui lo aveva fatto chiamare. Ma un giorno un gruppo di principi ʿabbāsidi lo aggredì improvvisamente e, sfondata la porta della stanza in cui si era rifugiato, volle forzarlo con ingiurie e con minacce a rinunciare al diritto di successione. Intervenne al-Mahdī rimproverandoli del loro modo di agire; ma, vista la loro insistenza (se pure non era stato lui l'ispiratore della violenta scena), accettò le loro idee e insistè presso ʿĪsā b. Mūsā per ottenere la rinuncia ai suoi diritti.

(1) Ṭabarī, III[a] ser., 87.

(2) Ṭabarī, III[a] ser., 331-352, nell'anno 147 h.

(3) L'azione di Abū Ḥurayra è tragicomica: i mille uomini, forniti ciascuno di un tamburo, entrarono in Kūfa di notte, e sul far dell'alba, recatisi all'abitazione di ʿĪsā b. Mūsā, cominciarono a battere i tamburi tutti insieme. ʿĪsā fu preso da grande spavento. In quel momento entrò Abū Ḥurayra e gli intimò di seguirlo.

La situazione di ʿĪsā era veramente precaria: tuttavia egli cercò di salvarsi facendo presente che su di lui pesava un giuramento stretto sui suoi beni e sulla sua famiglia. Ma non era certo questa per al-Mahdī una difficoltà insuperabile: si trovarono facilmente dei giuristi, tra cui Muḥammad b. ʿAbdallāh b. ʿUlāṯa, e al-Zanǧī b. Ḫālid al-Makkī, i quali legittimarono lo scioglimento del giuramento; in cambio al-Mahdī diede a ʿĪsā, come risarcimento, dieci o venti milioni di dirham e delle proprietà terriere.

L'atto solenne della rinuncia di ʿĪsā b. Mūsā avvenne il 27 muḥarram nella moschea di Ruṣāfa. al-Mahdī salì sul minbar, Mūsā salì sotto di lui e ʿĪsā si mise sul primo gradino. Quindi al-Mahdī pronunciò un discorso, in cui diede notizia dell'abdicazione di ʿĪsā e dell'elezione di Mūsā, ed invitò tutti al giuramento di fedeltà, facendo appello allo spirito di concordia e di unione. Fu letto a ʿĪsā b. Mūsā il documento di abdicazione: egli lo confermò e prestò per primo la *bayʿa*. Successivamente giurarono per ordine di età i membri della famiglia del califfo, prima nelle mani di al-Mahdī e poi di Mūsā; quindi gli altri. L'atto fu redatto per iscritto, onde evitare eventuali rivendicazioni di ʿĪsā: in esso questi dichiarava di lasciare i suoi diritti conformemente alla volontà del popolo, prometteva l'osservanza dell'impegno e stabiliva le pene per se stesso se vi avesse contravvenuto. Il documento fu datato al ṣafar 160 e vi fu impresso il sigillo di ʿĪsā b. Mūsā.

Sei anni più tardi, nel 166 h., probabilmente sotto l'impressione delle vittorie contro i bizantini, al-Mahdī fece proclamare il diritto di successione dopo Mūsā b. al-Mahdī all'altro suo figlio Hārūn, cui conferì il nome di al-Rašīd.

Frattanto ʿĪsā b. Mūsā era tornato a Kūfa, ritirandosi a vita privata; e là morì nell'anno 167 h. (1).

L'ultimo atto della questione della successione si svolse nel 169, alla vigilia della morte di al-Mahdī. Egli si era deciso, alla fine del

(1) Era governatore di Kūfa Rawḥ b. Ḥātim, che già un tempo aveva cercato invano, per ordine di al-Mahdī, qualche appiglio contro ʿĪsā. Si narra che in questa occasione, forse sperando di mettersi in buona luce presso il suo signore, rifiutò di guidare il funerale e di recitare la preghiera dei morti. Ma al-Mahdī la prese su tutt'altro tono e gli scrisse: « Ho saputo che ti sei rifiutato di dire la preghiera su ʿĪsā. Dovevi tu forse pregare su di lui a nome tuo, o di tuo padre, o di tuo nonno? O non piuttosto in vece mia? Se fossi stato presente, avrei pregato io, ma poichè non c'ero, eri tu che dovevi farlo per la tua autorità ». E gli chiese il rendimento dei conti (Ṭabarī, III[a] ser., 519).

suo governo, a mettere avanti il figlio secondogenito Hārūn al primogenito Mūsā al-Hādī; mandò quindi alcuni della sua casa a Mūsā, che si trovava nel Ǧurǧān a combattervi i ribelli Wandād Hurmuz e Šarwīn (1), perchè rompesse la sua *bayᶜa*; ma egli rifiutò. al-Mahdī mandò allora un suo *mawlā*; Mūsā fece battere il messaggero. Vedendo ciò, il califfo si decise ad andare di persona; ma nella via lo colse la morte. al-Hādī mantenne così il diritto alla successione.

La fine di ᶜĪsā b. Mūsā, che, dopo essere stato per due volte designato al califfato, morì in Kūfa solo e dimenticato, senza neppure che il governatore locale volesse recitare su di lui l'ultima preghiera, ha il triste senso della caducità delle cose umane; e può indurre a meditare con animo privo di preconcetti sul carattere di quest'uomo, che i contemporanei dovettero guardare con un malcelato disprezzo. Non si può negare che il timore dominò le sue azioni; ma si difese sempre finchè potè, e, al di là di questi limiti, la resistenza non avrebbe in alcun modo mutato il procedere degli eventi. Ebbe di fronte non solo la volontà dispotica dei califfi, ma anche la coalizione concorde dei principali hāšimiti: in queste condizioni la sua azione non fu più che necessità, guidata da un destino costantemente perverso, quale talora s'abbatte sulla vita degli uomini.

Guardando al comportamento di al-Mahdī, non si può non restare colpiti dall'analogia con il modo di procedere di al-Manṣūr; e ciò se si pensa alla diversità di carattere dei due califfi ed allo spirito di giustizia e di generosità manifestato in più occasioni dal secondo. A dire il vero, la storiografia musulmana presenta costantemente al-Mahdī come spinto dai capi hāšimiti contro ᶜĪsā b. Mūsā, e si può anche credere a ciò: ma non si può evitare di pensare che quelle richieste, seppure non mosse da lui, dovevano trovare un'eco più che favorevole nel suo cuore; nè l'arbitrio era ad ogni modo minore. La mancanza di controllo e di freno acuivano ed esasperavano il nepotismo istintivo. Si univa ad esso l'interesse politico alla stabilità dinastica, che coincideva con la saldezza dell'impero: questa stabilità, attraverso l'ereditarietà del potere, diventava necessariamente maggiore, mentre diminuiva il pericolo di scosse e di lotte interne.

(1) *Studi storici sul califfato di al-Mahdī*, cit., 347-350.

## 4. I visir

Abū ʿUbaydallāh.

*Aġānī*, XXI, 122 — Ibn Ḫallikān, XI, 88 (IV, 353-354 della trad.) — Ibn al-Ṭiqṭaqā, 246-250 (303-308 della trad.) — Ṭabarī, III[a] ser., 486-491 — Yaʿqūbī, 482-484.

EI, I, 114 — Weil, II, 107-108.

L'istituzione dell'ufficio di visir nell'impero islāmico coincise con l'avvento al potere della dinastia ʿabbāside. Sotto gli Umayyadi si parla soltanto di un *kātib* per la funzione di segretario di Stato: ciascun califfo aveva intorno a sè uomini particolarmente capaci e fidati che lo consigliavano di volta in volta negli affari. Il primo visir fu Abū Salama Ḥafṣ b. Sulaymān al-Ḫallāl, sotto il califfato di al-Saffāḥ. Poi la carica passò da uno all'altro fino ad al-Rabīʿ b. Yūnus, che fu l'ultimo visir di al-Manṣūr. Tuttavia fino a questo momento tali ministri non ebbero grande autorità: secondo l'esplicita affermazione del *Kitāb al-faḫrī* (1), al-Manṣūr agiva quasi sempre da sè, fidandosi del proprio giudizio e della propria capacità e limitando la funzione dei visir al consiglio; la sua figura energica eclissò quelle che lo circondavano.

Fu sotto al-Mahdī che il visir cominciò ad aumentare di autorità, prendendo talvolta quell'iniziativa e quell'effettivo comando che poi si faranno progressivamente assoluti: è uno dei sintomi più caratteristici, in quest'epoca, della crisi evolutiva del califfato e della genesi del suo declino. Morto al-Manṣūr, al-Rabīʿ, pur mantenendo costantemente il favore di al-Mahdī, non fu confermato nella carica; fu nominato invece Abū ʿUbaydallāh Muʿāwiya b. ʿUbaydallāh b. Yasār al-Aš[ʿ]arī, che da molto tempo al-Manṣūr aveva posto al seguito del figlio.

Concorde è il giudizio su quest'uomo: egli fu un ministro di prim'ordine, di grande scienza e capacità amministrativa, religiosamente retto e moralmente onesto. Ripetutamente Ibn al-Ṭiqṭaqā afferma la sua autorità sullo stesso al-Mahdī, nè certo tale influenza fu male impiegata. Sempre dalla stessa fonte abbiamo notizia della sua complessa opera, intesa all'accentramento delle rendite dell'impero, all'organizzazione dei ministeri (*dīwān*) e dell'attività amministrativa. Particolarmente interessante è la sua riforma del *ḫarāǧ*, intesa alla

(1) Ibn al-Ṭiqṭaqā, 236 (289-290 della trad.).

sostituzione dell'imposta fondiaria, basata sulla misura del suolo, con la *muqāsama,* tassa proporzionale sui prodotti da conferirsi in natura (1). Sembra che egli scrivesse anche un libro in proposito: certo è che da quell'epoca cominciarono a definirsi in trattati le leggi in materia tributaria.

La sua autorità non durò a lungo: nell'anno 161 (2) egli cominciò a cadere in disgrazia. Già da tempo si cercava di calunniarlo presso al-Mahdī; ma l'opera decisiva fu quella di al-Rabīʿ, che, adirato contro di lui per un atto di superbia, e comunque invidioso del suo potere, riuscì con la consueta abilità a farlo allontanare.

Ecco l'episodio da cui, secondo gli autori arabi, ebbe origine l'odio di al-Rabīʿ: quando questi tornò dalla Mecca, dove aveva ottenuto il giuramento di fedeltà per al-Mahdī, pensò di recarsi subito da Abū ʿUbaydallāh, ben conoscendo la sua influenza sul califfo. Egli lo accolse molto freddamente, senza neppure invitarlo a sedere; e quando al-Rabīʿ cercò di entrare nell'argomento del suo operato per la *bayʿa* ad al-Mahdī, lo interruppe bruscamente: « Sono già al corrente ». al-Rabīʿ si levò ed uscì adirato, giurando in cuor suo di vendicarsi. Ma non era facile: Abū ʿUbaydallāh era uomo esperto nel suo ufficio e retto onestamente, per cui al-Rabīʿ non riusciva a trovare una via contro di lui; lo soccorse un antico nemico del visir, il quale gli suggerì che quelle accuse che non si potevano rivolgere contro Abū ʿUbaydallāh potevano essere mosse al figlio di lui. Era questa la via buona, ed al-Rabīʿ la seguì fino in fondo. Tanto disse e tanto fece presso al-Mahdī, che lo mise in sospetto che il figlio di Abū ʿUbaydallāh fosse *zindīq.* Allora fu chiamato e, in presenza del padre, invitato a recitare il Corano; ma egli restò imbarazzato, e allora al-Mahdī, rivolto al visir: « Non mi avevi detto che tuo figlio conosceva perfettamente il Corano? ». « Te lo dissi, o Principe dei credenti », rispose Abū ʿUbaydallāh, « ma egli si è allontanato da me da alcuni anni, e in questo tempo che è stato lontano da me lo ha dimenticato » (3). La sorte del figlio fu se-

(1) Sulla natura e sull'organizzazione dell'imposta fondiaria cfr. v. g. M. van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes,* Genève 1886.

(2) Nel 162 secondo il KʿUḤ, 273.

(3) Così interpreto il passo, come un invito a recitare a memoria un brano del libro e non semplicemente a leggerlo, come hanno pensato il Weil e il Zetterstéen in EI: ciò, a parte l'inverosimiglianza della seconda ipotesi,

gnata (1): al-Mahdī invitò il padre stesso ad ucciderlo, ma egli non ne ebbe la forza. Allora fu condotto via e gli fu tagliata la testa.

Da quel momento il prestigio di Abū ʿUbaydallāh declinò irrimediabilmente, e fu presto deposto e sostituito con Yaʿqūb b. Dāwūd (2): gli rimase però ancora il *dīwān al-rasāʾil* fino al 167, in cui gli fu tolto e vi fu preposto al-Rabīʿ b. Yūnus (3). Morì nel 170 (4): narra Ibn Ḫallikān che fino alla morte aveva continuato a visitare al-Mahdī, per ossequiarlo fedelmente: il che fa onore alla sua rettitudine. Un poeta arabo notò che era stato proprio Abū ʿUbaydallāh a favorire l'ingresso a corte di Yaʿqūb b. Dāwūd, che poi doveva prendergli il posto: fatto non infrequente nelle cose umane; e così commentò:

« Ora è Yaʿqūb che provvede agli affari, mentre tu devi rivolgere altrove lo sguardo.

Sei stato tu ad introdurlo ed egli ha prevalso su di te: tali disgrazie accadono ai grandi » (5).

Yaʿqūb b. Dāwūd.

Ibn Ḫallikān, XI, 87-92 (IV, 352-359 della trad.) — Ibn al-Ṭiqṭaqā, 250-255 (308-314 della trad.) — Ṭabarī, III[a] ser., 461-465, 482, 506-517.
Weil, II, 108-110.

Dāwūd b. Ṭahmān, padre di Yaʿqūb, era stato, insieme ai suoi fratelli, segretario di Naṣr b. Sayyār, governatore del Ḫurāsān sotto gli Umayyadi. Al tempo della ribellione dello šīʿita Yaḥyā b. Zayd (122-125 h./740-743 E.C.), Dāwūd lo aveva segretamente aiutato, riferendogli i piani di Naṣr. Così, quando Abū Muslim mosse dal Ḫurāsān alla conquista del potere per gli ʿAbbāsidi proclamando la

---

è confermato dal significato della radice قرأ, che, oltre a « leggere », vale « recitare » (donde قرآن « recitazione », nell'interpretazione migliore).

(1) Il *Kitāb al-aġānī* e Yaʿqūbī danno una versione diversa dell'accaduto. Secondo questi testi, il figlio di Abū ʿUbaydallāh, chiamato, dichiarò di essere *zindīq* e rifiutò l'invito alla resipiscenza. Il *Kitāb al-aġānī* si incarica subito dopo di descriverci la stupidità del giovane, come per smentire un'eventuale interpretazione eroica della sua figura.

(2) Questo avvenne, secondo Ibn Ḫallikān, nel 163. Non è esatto, come dice il Weil, che tutte le sue cariche passassero ad al-Rabīʿ.

(3) Ṭabarī, III[a] ser., 520.

(4) Così Ibn al-Ṭiqṭaqā ed altri; solo Ibn al-Aṯīr, VI, 64-65 è incerto tra il 169 e il 170.

(5) *Aġānī*, XXI, 122.

vendetta di Yaḥyā b. Zayd, Dāwūd ottenne da lui sicurtà, in nome degli antichi servigi resi alla causa ᶜalīde.

Alla sua morte i due figli ᶜAlī e Yaᶜqūb, colti ed intelligenti, non trovando una sistemazione conveniente, tornarono ad avvicinarsi agli ᶜAlīdi. Fu così che parteciparono attivamente alla rivolta di Ibrāhīm e di Muḥammad b. ᶜAbdallāh contro al-Manṣūr (1): quando i due ribelli furono uccisi, al-Manṣūr li imprigionò, insieme ad altri partecipanti all'insurrezione.

Salito al trono al-Mahdī, un'amnistia generale fu concessa ai prigionieri politici (a. h. 159): così fu rilasciato, tra gli altri, Yaᶜqūb b. Dāwūd, che appena libero cominciò a cercar di introdursi nelle grazie di al-Mahdī. Vi riuscì, sembra, rivelandogli il piano di fuga preparato dall'ᶜalīde al-Ḥasan b. Ibrāhīm che si trovava in prigione con lui; e più tardi, quando al-Ḥasan riuscì nonostante ciò a fuggire, promettendogli di riprenderlo: come infatti fece nell'anno seguente (2). Una forte influenza dovette avere, nel suo favore presso al-Mahdī, l'onnipresente *ḥāǧib* al-Rabīᶜ b. Yūnus: sia indirettamente per il suo odio contro Abū ᶜUbaydallāh; sia forse, come si insinuò, per una forte somma di denaro avuta da Yaᶜqūb. Ma dovette intervenire sopratutto, nell'animo di al-Mahdī, una sottile considerazione politica: ingraziarsi un uomo della parte ᶜalīde era come gettare un ponte verso quella parte, che poteva servire sia per un eventuale accordo che per avere un mezzo d'osservazione costante nel campo nemico.

Ottenuto il favore di al-Mahdī, l'autorità di Yaᶜqūb crebbe sempre più: egli divenne il confidente del califfo ed il suo consigliere in ogni occasione. Quando Abū ᶜUbaydallāh cadde in disgrazia, fu eletto visir ed accentrò nelle sue mani tutti gli affari dell'impero. Gli ᶜAlīdi entrarono nei posti di comando, dall'Oriente all'Occidente. Il famoso poeta Baššar b. Burd ebbe a dire a questo proposito:

« Risvegliatevi, o Umayyadi! Lungo fu il vostro sonno! Ora il califfo è Yaᶜqūb b. Dāwūd.

(1) I due fratelli levarono lo stendardo della rivolta nel ramaḍān 145 (762 E. C.), Muḥammad a Medina ed Ibrāhīm a Baṣra. Muḥammad cadde nello stesso mese, mentre Ibrāhīm fu vinto ed ucciso da ᶜĪsā b. Mūsā a sud di Kūfa nel ḏū 'l-Qaᶜda (febbraio 763).

(2) Condotto davanti al califfo alla Mecca, al-Ḥasan b. Ibrāhīm ne ottenne la grazia. È questo un esempio della mite politica seguita da al-Mahdī nei riguardi degli ᶜAlīdi.

O gente, il vostro califfato è perduto! Cercate il califfo tra i liuti ed i tamburi a sonagli ».

Versi sferzanti, sopratutto per al–Mahdī, che non doveva dimenticarli (1).

Il favore di Yaʿqūb b. Dāwūd durò qualche anno, ma poi anch'egli cadde in disgrazia: nel 166 abbiamo notizia della sua deposizione. Furono, come il solito, i *mawālī* di al–Mahdī che, esclusi dalle cariche, cominciarono una serie di mormorazioni contro di lui, ricordando il suo passato filo-ʿalīde e rappresentandolo come mirante, attraverso l'occupazione dei posti direttivi da parte dei suoi fedeli, a preparare una vasta cospirazione per afferrare il potere. Contribuirono al formarsi dell'avversione del califfo i rimproveri mossigli da Yaʿqūb per l'eccessiva prodigalità e per le orge di bevande eccitanti e di canto che si facevano in sua presenza, anche se sembra che egli non vi partecipasse. Fu così che al–Mahdī, ormai preso dai sospetti e dall'irritazione, volle metterlo alla prova: raccontano i cronisti musulmani che, chiamatolo un giorno, gli mostrò un meraviglioso padiglione, pieno di ogni ricchezza, ed una bellissima schiava; di tutto disse di fargli dono, chiedendogli in compenso che lo sbarazzasse di un ʿalīde prigioniero. Yaʿqūb promise con solenni giuramenti; quindi se ne andò, portando con sè i doni, la schiava ed il prigioniero. Ma, giunto a casa, si commosse alle parole dell'ʿalīde e lo lasciò andare: la schiava, che aveva udito il colloquio, riferì tutto ad al–Mahdī, il quale, fatte bloccare le strade, riuscì a riprendere il prigioniero. Il giorno dopo, mandato a chiamare Yaʿqūb, gli chiese se lo avesse liberato di quell'uomo; Yaʿqūb rispose che era morto e ripetè i giuramenti. Allora fu fatto venire l'ʿalīde prigioniero: il visir rimase senza parole ed al–Mahdī ordinò che fosse imprigionato e gettato in un pozzo. Quivi Yaʿqūb b. Dāwūd rimase fino al califfato di Hārūn al–Rašīd. Questi lo fece liberare, ma egli era ormai completamente cieco, ed altro non chiese che di esser mandato alla Mecca, dove morì poco dopo. La deposizione di lui segnò la disgrazia di tutti i suoi fedeli preposti alle principali cariche nelle varie regioni dell'impero.

Il racconto della caduta di Yaʿqūb b. Dāwūd, come ci è tramandato dalle fonti musulmane e che ora ho riferito, ha indubbiamente un sapore di verità, ma conserva al contempo il carattere di cronaca

(1) Baššār b. Burd fu messo a morte nel 167 (783) sotto l'accusa di essere *zindīq*.

episodica proprio a quegli autori. Poco sappiamo in concreto sulla politica di Yaʿqūb, oltre alla grande autorità che egli raggiunse; sembra che, posto a mezzo tra gli ʿAbbāsidi e gli ʿAlīdi, scontentasse entrambi: gli ʿAlīdi, dopo l'episodio di al-Ḥasan b. Ibrāhīm e visto il suo onore a corte, diffidarono di lui; al-Mahdī diffidò ugualmente per le sue origini, e la prova in cui lo attrasse lo dimostra. Così, malgrado la grande mitezza del califfo verso i discendenti di ʿAlī, non si potè realizzare il loro ritorno nella legalità, che l'elezione di Yaʿqūb b. Dāwūd, già seguace di Ibrāhīm e di Muḥammad, aveva lasciato per un momento intravvedere.

al-Fayḍ b. Ṣāliḥ.

Ibn al-Ṭiqṭaqā, 255-257 (314-318 della trad.).

Di questo visir si trova notizia soltanto in alcuni autori (1). Sappiamo che fu proverbiale la sua generosità. All'elezione di al-Hādī, non fu confermato nella carica.

## 5. Relazioni con i cristiani (2)

ʿAmr, 63-66 (37-38 della trad.) — Barebreo, *Chron. eccl.*, III, 163-176 — Elia di Nisibi, I, 183-184 (86-87 della trad.) — Mārī, 70-76 (62-67 della trad.) — Michele Siro, III, 478-480 (1-5 della trad.) — Teofane, I, 452-453.

Michele Siro, che è la principale fonte in materia, informa di una persecuzione contro i cristiani promossa da al-Mahdī nei primi tempi del suo califfato. Dice Michele che un uomo chiamato ܡܘܫܬܝܒ fu mandato con l'ordine di distruggere le chiese che erano state costruite dopo l'Islām e di vendere gli schiavi cristiani. Inoltre, quando al-Mahdī si recò ad Aleppo nel 163 per la prima spedizione di Hārūn, ordinò alla tribù araba cristiana di Tanūḫ di convertirsi all'islāmismo e molti ne costrinse perseguitandoli (3). Il bizantino Teofane, a proposito dell'a. m. 6272 (779/780, h. 163), dice analogamente che fu ordinata la devastazione delle chiese e l'apostasia dei servi cristiani, e che fu mandato a questo scopo fino ad Emesa un

(1) Oltre ad Ibn al-Ṭiqṭaqā, Ibn Ḫallikān, XI, 91-92 (IV, 358-359 della trad.); KʿUḤ, 281, nella variante al-Fayḍ b. Sahl; al-Makīn, 109, con la forma evidentemente erronea al-Qabḍ b. Ṣāliḥ. Manca in Ṭabarī e negli altri.

(2) Ringrazio il P. J. Simon per alcune indicazioni fornitemi su questa parte.

(3) Di questo fatto dà notizia anche una iscrizione siriaca pubblicata dal Nau; cfr. *Journal Asiatique*, 9e sér., XVI (1900), 287.

uomo chiamato Μουχεσίας, nome che diviene Mucthesia o Muchtesia nella *Chronographia* di Anastasio (1). È probabile che Μουχεσίας e مدسلاصت siano forme diverse di uno stesso nome, e che Teofane si riferisca allo stesso episodio di cui parla Michele Siro. Sulle ragioni della persecuzione mi sembra possa illuminare la cronaca di Mārī: ivi si dice che le truppe di al-Mahdī furono gravemente battute dai bizantini e che il califfo, fortemente adirato di ciò, si rivolse contro i cristiani. Effettivamente i musulmani subirono delle sconfitte nell'anno 161, e già sappiamo dell'ira di al-Mahdī (2): la persecuzione si dovrebbe quindi localizzare cronologicamente tra questo tempo e l'inizio della prima spedizione di Hārūn (163 h.), in uno o più episodi. Quanto al fatto che i cristiani scontassero le vittorie greche, era costante nei califfi il sospetto che essi fossero favorevoli a Bisanzio: la posizione delle maggiori comunità cristiane presso ai confini con l'impero nemico avrebbe reso più pericoloso questo eventuale favoreggiamento. Un altro episodio dello stesso califfato di al-Mahdī dimostra il sospetto di cui parlo: Giuseppe, metropolita nestoriano di Marw, accusato di sodomia, si convertì per vendetta all'Islām, e, volendo danneggiare i cristiani presso al-Mahdī, li accusò appunto di favorire i bizantini: fortunatamente, in quel caso, si potè calmare l'ira del califfo dimostrando l'infondatezza dell'accusa (Barebreo, *Chron. eccl.*). Il sospetto era particolarmente vivo contro i monofisiti, che avevano meno favore dei nestoriani alla corte di Baġdād.

Che un'occasione concreta, vera o falsa che sia, debba aver spinto al-Mahdī alla persecuzione dei cristiani è del resto suggerito dal suo generale atteggiamento di tolleranza, manifestatosi in alcuni casi verso i cristiani stessi. Così, nella liberazione di prigionieri all'inizio del califfato fu compreso anche il patriarca giacobita Giorgio (ordinato nel 759). Il famoso patriarca nestoriano Timoteo I (780-823) (3) ebbe ripetuti contatti con lui e lo trovò sempre tollerante, liberale

(1) *Anastasii Chronographia tripertita:* C. de Boor, *Theophanis Chronographia,* II, 300.

(2) *Studi storici sul califfato di al-Mahdī*, cit., 311.

(3) Si vedano su Timoteo I e le sue opere le indicazioni bibliografiche in A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur,* Bonn 1922, 217-218, 358-359; in particolare J. Labourt, *De Timotheo I Nestorianorum patriarca (728-823),* Parisiis 1904. La chiesa nestoriana ebbe in quest'epoca un periodo di floridezza: cfr. E. Tisserant in *Dict. de Théol. Cath.,* XI, 1 (1931), 191 ss. e A. R. Vine, *The Nestorian Churches,* London 1937, 107 ss.

e cortese: tale lo descrisse nella sua lettera apologetica del cristianesimo, in cui narra una lunga discussione avuta con al-Mahdī in materia religiosa. Di questa lettera avevamo già una traduzione araba, pubblicata dal Cheikho ([1]). Del testo siriaco originale il Mingana ha pubblicato un'edizione fototipica e la traduzione, secondo un suo manoscritto, copiato recentemente da un codice risalente a circa il XIII secolo ([2]). Il Nau, nel recensire il lavoro del Mingana ([3]), impugnò l'autenticità della discussione, nel senso che essa non avrebbe realmente avuto luogo e sarebbe soltanto un infingimento letterario fatto al tempo di Hārūn al-Rašīd come apologia della religione cristiana. Egli appoggiò la tesi con alcune osservazioni sul testo: sviluppava così un'ipotesi che doveva essersi già affacciata alla mente del Labourt ([4]). Gli altri critici invece hanno espresso l'opinione che, pur essendo possibile che la lettera abbia aumentato e mutato elementi della conversazione, non vi sono ragioni fondate per credere che quest'ultima non sia avvenuta ([5]).

Sia o non sia avvenuta la discussione, sia essa stata o no nei termini esposti da Timoteo, quello che qui interessa della lettera, e cioè gli elogi rivolti da Timoteo ad al-Mahdī e l'alta stima mostrata per la sua tolleranza e moderazione, mantiene ugualmente il suo valore. L'adulazione può aver ingrandito i termini: ma non si poteva dare giudizi simili in un documento destinato a cristiani, se questi avessero avuto palesi prove dell'opposto.

([1]) L. Cheikho, *Trois traités de polémique et de théologie chrétienne,* Beyrouth 1923, 1-23.

([2]) A. Mingana, *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi* (= *Woodbrooke Studies,* 3): *Bulletin of the John Rylands Library,* XII (1928), 137-298. Sul manoscritto siriaco cfr. J.-M. Vosté, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de N.-D. des Semences près d'Alqoš (Iraq): Angelicum,* V (1928), 189.

([3]) In *Revue de l'histoire des religions,* C (1929), 241-244.

([4]) J. Labourt, *op. cit.,* XIII: « Id opus, arabice saepe versum, et frequenter syriace transcriptum apologia est religionis Christianae adversus Musulmanos. F i n g i t Timotheus se cum Mahdī chalifa controversiam habere ». E più oltre (p. 34): « Catholicus Bagdadensem aulam frequenter ipse adibat. Chalifae Mahdī ita acceptus est ut coram eo saepe de philosophia et religione cum doctoribus musulmanis disputaverit. Dissertatio tamen quam in eius operibus legimus prolixior et subtilior videtur quam ut a Mahdī reapse audita sit ».

([5]) Cfr. v. g. R. Strothmann in *Theol. Literaturzeitung,* LIII (1928), 202-206; A. Rücker, in *Or. Literaturzeitung,* XXXII (1929), 109-111; G. Graf, in *Oriens Christianus,* 3ª ser., V (1930), 114-115.

Guardando, in conclusione, alla politica di al-Mahdī verso i cristiani, si rilevano da un lato alcuni atti di persecuzione, dall'altro un atteggiamento generale di tolleranza: ho accennato ad una spiegazione del primo aspetto basata sul risentimento per le vittorie dei bizantini e sul sospetto di favoreggiamento; ci fu probabilmente in questa politica un metro diverso per monofisiti e nestoriani, ma la scarsezza delle notizie induce a ritenere il giudizio che potrebbe mutarsi e completarsi per una serie di elementi politici a noi non noti.

## 6. Atti sparsi privati e di governo

Opere pubbliche e religiose (Ṭabarī, III[a] ser., 460, 483, 486, 517, 520). — Lo splendore del califfato di al-Mahdī è attestato da una serie di opere pubbliche a carattere sia profano che religioso da lui promosse ed attuate. Si tratta anzitutto di costruzioni, ampliamenti e modifiche di moschee: tra l'altro fu costruita una grande moschea in Ruṣāfa, mentre furono ampliate e restaurate quelle della Mecca, di Medina e di Baṣra. Alla Mecca fu inoltre rinnovato il rivestimento della Kaʿba. La via che conduceva alla città santa, particolarmente importante per le cerimonie del pellegrinaggio, fu resa più agevole con la costruzione o il riattamento di stazioni, pietre miliari e pozzi.

Un incremento alle comunicazioni fu dato con l'istituzione di corrieri postali tra la Mecca, Medina e lo Yaman.

Baġdād, la città di al-Manṣūr, crebbe di grandezza e di splendore: al-Mahdī tenne la corte nel quartiere di Ruṣāfa, sulla riva est del Tigri. Qui erano il palazzo e la moschea costruiti da lui e tutta la zona in quel tempo si estese e si popolò (1).

Liberazione di prigionieri (Ibid., 461). — al-Mahdī inaugurò il suo governo con un atto di generosità, liberando tutti i prigionieri, salvo i delinquenti comuni (a. h. 159): tra gli altri era il futuro visir Yaʿqūb b. Dāwūd.

Matrimonio con Ḫayzurān (Ibid., 466). — Pure nel 159 fu affrancata e sposata Ḫayzurān, madre di Mūsā al-Hādī e di Hārūn al-Rašīd.

Doni ai meccani ed ai medinesi (Ibid., 483). — In occasione del pellegrinaggio alla Mecca nel 160, il califfo ebbe modo di mo-

(1) G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1900, 305 e *passim*.

strare la sua indole generosa, facendo dono ai meccani ed ai medinesi di grande quantità di denaro e di vesti.

Restituzione di terreni tolti (Ibid., 484). — Nella stessa occasione al-Mahdī restituì a membri della sua famiglia e ad altri molti terreni che erano stati loro tolti.

Cattura di ʿAbdallāh b. Marwān (Ibid., 485). — Nel 161 fu catturato in Siria e portato ad al-Mahdī abū ʾl-Ḥakam ʿAbdallāh, figlio del califfo umayyade Marwān II. Tuttavia non gli fu fatto nulla, per l'audace intercessione di ʿAbd al-ʿAzīz b. Muslim al-ʿUqaylī.

Istituzione del *dīwān al-azimma* (Ibid., 493, 522). — Nel 162 al-Mahdī fondò il *dīwān al-azimma*, ufficio amministrativo incaricato di tenere il registro delle spese e delle ricevute. Vi prepose ʿUmar b. Bazīʿ, che nel 168 fu sostituito da ʿAlī b. Yaqṭīn.

Sovvenzione ai lebbrosi ed ai prigionieri (Ibid., 493). — Nel 162 fu disposta l'assegnazione di una paga ai lebbrosi ed ai detenuti nelle prigioni

## 7. Morte di al-Mahdī

Ṭabarī, III[a] ser., 523-527.
Weil, II, 113-114.

All'inizio dell'anno 169 al-Mahdī partì da Baġdād, come già dissi, dirigendosi verso il Ǧurǧān, dove si trovava il figlio Mūsā, il quale, presentendo l'intenzione di sostituirlo nella successione con Hārūn, si era rifiutato di presentarsi a corte. Ma durante il viaggio fu colto da morte improvvisa nel villaggio di al-Radd, presso Māsabaḏān (1), il giovedì 22 del mese di muḥarram (4 agosto 785), all'età di 43 anni (2).

Due principali versioni si danno della sua morte. Secondo la prima si trattò di un incidente di caccia. Inseguendo una gazzella, questa si gettò nella porta di una casa in rovina; i cani le si precipitarono dietro ed il califfo, trascinato dal cavallo, cercò anch'egli di penetrare attraverso la porta: ma urtò violentemente contro di essa, spezzandosi la spina dorsale, e morì sull'istante. Una seconda versione attribuisce la morte ad avvelenamento involontario. al-Mahdī aveva una giovane schiava, di nome Ḥasana, ch'egli amava particolarmente; questa donna, gelosa di un'altra schiava, le mandò del cibo

(1) Yāqūt, IV, 393.
(2) Non 48, come vuole il Weil.

avvelenato: il califfo, senza saperlo, mangiò di questo cibo e poco dopo fu preso da grandi dolori e morì.

Queste due versioni sono concordi sul carattere innaturale ed improvviso della morte di al-Mahdī; ma anche sulla sua casualità. Non abbiamo quindi alcun fondamento concreto per pensare ad un assassinio, a parte le ragioni che se ne potrebbero trovare.

Alla notizia della morte gli autori arabi fanno seguire, come al solito, la descrizione fisica del califfo: era alto, magro, di capelli ricci. Fu sepolto in al-Raḏḏ, dopo che ebbe recitato su di lui la preghiera dei morti il figlio Hārūn.

### II. — La personalità di al-Mahdī e la sua posizione storica

L'atteggiamento dei cronisti musulmani nei riguardi di al-Mahdī è di viva simpatia: il filo conduttore della loro impressione è la liberalità del califfo, intesa come generosità, come longanimità, come giustizia. Ciò traspare chiaramente dalla cronaca e dalla *sīra,* oltre ad essere detto esplicitamente in qualche abbozzo di giudizio, quale trovasi ad esempio nel rifacitore persiano di Ṭabarī [1] o in Masʿūdī [2]; si può intendere la ragione del rilievo di questi caratteri se si pensa alla durezza ed all'avarizia del padre al-Manṣūr. Accanto alla liberalità, altri aspetti vengono notati lateralmente: notevole il rilievo dato alla persecuzione dei *zindīq.*

Da parte cristiana, Michele Siro (III, 478 [1 della trad.]), con accuse di dissolutezza, si mantiene sulla linea ostile propria agli scrittori della sua fede verso i califfi. Ma è notevole che altri si siano pronunziati favorevolmente ad al-Mahdī: parole di elogio alla liberalità di lui si trovano nella cronaca araba cristiana di al-Makīn (pp. 107-108), come in quella armena di Ghevond (p. 149). C'è inoltre un importante documento di argomento non storico, ma religioso, che ha tutto l'interesse della testimonianza personale e diretta: l'apologia di Timoteo, di cui ho parlato nel capitolo sulle relazioni con i cristiani. Tutto il tono dello scritto è per sè un elogio alla moderatezza di al-Mahdī: ma anche prescindendo da ciò, ed insieme dagli encomi che hanno sapore di formule, c'è qua e là qualche espressione sincera

(1) *Chronique de Tabari,* trad. sur la version persane d'Abou-ʿAli Moʿhammed Belʿami par H. Zotenberg, Nogent-le-Rotrou 1874, IV, 441-445.

(2) Maçoudi, *Les prairies d'or,* ed. e trad. C. Barbier de Meynard, VI, Paris 1871, 232-233.

di ammirazione. Cito ad esempio (p. 196): « Il giorno seguente ebbi una udienza con Sua Maestà. Tali udienze avevano costantemente avuto luogo in precedenza, talvolta per gli affari dello Stato e talvolta per l'amore del sapere e della scienza che ardeva nell'animo di Sua Maestà. Egli è un uomo amabile, ama la scienza quando la trova in altri popoli, e perciò diresse contro di me la forza delle sue obbiezioni, quando necessario. Dopo che gli ebbi espresso il mio usuale rispetto come Re dei Re, egli cominciò a rivolgersi a me ed a conversare con me, non in tono aspro ed altero, perchè asprezza ed alterigia sono lontane dal suo animo, ma in maniera cortese e benevola ». E così altrove. In più luoghi viene notato inoltre lo splendore del regno. L'elogio di Timoteo, come già dissi, non ha ragione di essere accolto con diffidenza, dato che è una lettera rivolta a cristiani che avevano avuto agio di conoscere direttamente la natura del califfo.

Visti nel loro complesso, i giudizi di fonte cristiana confermano l'impressione di liberalità degli autori musulmani. Essa si arricchisce del quadro di tolleranza verso le idee religiose dato da Timoteo, e si definisce nei suoi lati negativi, cioè gli aspetti di sperpero e di corruzione, che sono pure allo stato latente nei giudizi musulmani (1).

Dei critici occidentali, il Weil ha dedicato qualche pagina a considerazioni su al-Mahdī, annotando le qualità esterne del suo carattere in maniera sostanzialmente esatta (II, 95-97, 115): egli non si è allontanato da Ibn al-Aṯīr, che è la sua fonte principale. Dopo di lui, si può trovare qualche giudizio in libri di storia generale dell'Islām, a partire dal Flügel, che ha ripetuto più o meno le stesse osservazioni (2). Con maggiore acutezza, il Müller ha notato nel periodo di al-Mahdī un asservimento progressivo del califfo al suo contorno ed agli intrighi di donne, dopo un energico debutto al governo; e insieme l'inizio dello sperpero delle finanze statali (3). Il Muir ha detto press'a poco lo stesso, con l'aggiunta di una preoccupazione morale nei riguardi della rilassatezza dei costumi e degli atti di crudeltà (4). Finalmente la recente storia del Brockelmann ha in poche

(1) Già Masʿūdī parlò di eccessive spese; e lo stesso Yaʿqūb b. Dāwūd rimproverava l'uso del vino e la vita licenziosa (Ṭabarī, III[a] ser., 513-514).

(2) G. Flügel, *Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Chalifats von Bagdad,* Zeitz und Leipzig 1867, 191-192.

(3) A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland,* I, Berlin 1885, 477.

(4) W. Muir, *The Califate. Its Rise, Decline and Fall,* Oxford 1891, 464-465, 469.

righe ripetuto ancora le considerazioni raccolte dal Weil sulle fonti orientali (1).

Esaminando direttamente la liberalità di al-Mahdī, è da ricordare anzitutto che essa gli fu consigliata dallo stesso al-Manṣūr (2), come un punto del suo testamento politico: quell'uomo duro sapeva che, lasciando egli i suoi sudditi poveri ed impauriti, alcune concessioni li avrebbero spinti con simpatia verso il suo successore. Fin da giovane del resto al-Mahdī aveva dato una prova di questo carattere: una volta salvò il poeta Muṭīʿ b. Iyās che, accusato di eresia presso al-Manṣūr, fu da lui giustificato; e l'*Aġānī* racconta che finì col ricevere denaro invece di bastonate (3). Poi, salito al potere, al-Mahdī promulgò una larga amnistia ai detenuti, mantenendola nei limiti che non nuocessero all'interesse pubblico. Perdonò molti suoi avversari, come al-Ḥasan b. Ibrāhīm e ʿAbdallāh b. Marwān; ma altri come gli *zindīq*, nemici pericolosi, furono spietatamente perseguitati. A proposito dei benefici, disse una volta che il miglior modo per ottenere un favore da lui era di ricordargliene uno passato: perchè il non far nuove cortesie toglie la gratitudine alle precedenti (4). E questo senso di gratitudine mostrò in un'occasione personalmente: nell'anno 163 h., accompagnando la prima spedizione di Hārūn contro i bizantini, giunse in Siria, e passando presso al luogo ove abitavano i discendenti del principe umayyade Maslama b. ʿAbdalmalik volle fermarsi e fece loro grandi doni, onde testimoniare la sua gratitudine per l'aiuto dato molti anni prima da Maslama al suo avo Muḥammad b. ʿAlī (5).

Di fronte agli atti liberali, vi sono anche degli esempi di crudeltà, quali l'uccisione e la crocifissione di Yūsuf al-Barm, la condanna del figlio del visir Abū ʿUbaydallāh in presenza del padre, l'uccisione del poeta Baššār b. Burd. Ma fatti simili sono normali per l'epoca; inoltre, Yūsuf al-Barm era un ribelle catturato con le armi in pugno; il figlio di Abū ʿUbaydallāh non fu giustiziato per

(1) C. Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, München 1939, 102-103.

(2) Yaʿqūbī, II, 476.

(3) *Aġānī*, XII, 100-101.

(4) Ṭabarī, III[a] ser., 538.

(5) Ṭabarī, III[a] ser., 495.

il solo sospetto, ma dopo aver dimostrato la sua mancanza di conoscenza del Corano, che pure il padre aveva garantita; i versi di Baššār b. Burd non erano certo troppo ossequienti, e del resto sappiamo che al-Mahdī si pentì poi di questo fatto (1). Una cosa piuttosto si potrà rilevare: v'è in fondo a questi atti, così di generosità come di crudeltà, un carattere di arbitrio e di dispotismo, che non meraviglia del resto nel supremo potere politico presso i musulmani.

Recandosi in pellegrinaggio nell'anno 160, al-Mahdī stupì gli abitanti della Mecca e di Medina con grandi doni: distribuì tutto il denaro portato con sè, più fortissime somme che gli vennero dall'Egitto e dallo Yaman e vesti in quantità. Continuò poi nello stesso modo per il restante tempo del califfato. Abbiamo tutta una serie di aneddoti con la stessa conclusione: regali in denaro; non è qui il caso di ripeterli da Ṭabarī o dal *Kitāb al-aġānī,* dato che non hanno singolarmente rilievo (2). Fu dunque particolarmente munifico, tanto che una volta disse a Yaʿqūb b. Dāwūd: « A chi s'addice la prodigalità se non ai grandi? Se non fosse per essa, non si distinguerebbero i ricchi dai poveri » (3). Questa munificenza non sarebbe stata possibile senza la tanto biasimata avarizia di al-Manṣūr. Le riserve, integrate dai nuovi redditi e da una intensificata pressione fiscale, bastarono ad affrontare le spese, almeno apparentemente: ma la politica finanziaria di al-Mahdī, seguita anche dai suoi successori, si risolverà in seguito in un elemento di crisi del califfato. Si nota infatti, anche nel donare, un capriccioso arbitrio che tramuta la generosità in sperpero; in mezzo alla comprensibile soddisfazione dei sudditi si levò d'altronde, seppur raro, qualcuno ad osservarlo: quando fu costruito ʿĪsābāḏ, giunsero all'orecchio di al-Mahdī voci di biasimo per aver preso a questo scopo dall'erario una grande somma di denaro (4). Questo sperpero finirà alla lunga con l'insinuarsi come un veleno nell'organismo già debole del califfato.

Applicata alla vita del califfo e della corte, la disposizione a spendere largamente divenne fasto. Durante il pellegrinaggio del 160, già noto per tante elargizioni, al-Mahdī si fece portare perfino la

(1) *Aġānī,* III, 72.

(2) Per tutti i poeti beneficati cfr. I. Guidi, *Tables alphabétiques du Kitâb al-Aġânî,* Leide 1900, 655-657.

(3) Ṭabarī, III[a] ser., 510.

(4) Ṭabarī, III[a] ser., 509-510.

neve alla Mecca (1): si può immaginare quale operazione difficile e costosa sia stato il trasporto. La corte, in un quartiere di Baġdād che si andava rapidamente ingrandendo ed arricchendo, assunse un cerimoniale sempre più lussuoso e complesso: il visir, il ciambellano ed una serie di favoriti e di dignitari circondavano il califfo, rendendo sempre maggiore il distacco tra lui ed il popolo, a pochi decenni di distanza da quei primi fra i pari che erano stati molti Umayyadi. Una tradizione di Yaʿqūb b. Dāwūd lumeggia la vita di palazzo, e particolarmente l'incipiente dissolutezza che si accompagnava al fasto. Si bevevano in presenza di al-Mahdī bevande alcoliche e si faceva musica e canto; Yaʿqūb, con tono di rimprovero, diceva al califfo: « Non per questo mi hai fatto visir e non per questo sono divenuto tuo amico. È possibile che dopo le cinque preghiere nel *masǧid al-ǧamīʿ* si beva presso di te *nabīḏ* e si oda del canto? ». Così da un lato al-Mahdī si stancava di lui, e dall'altro in lui stesso maturava l'idea di rinunciare all'impiego e di mutar vita. E diceva che il pentimento gli era più grato del suo posto, che voleva andarsene con i suoi figli, e pregava Dio di perdonarlo, perchè quel mondo non era degno della vita eterna (2).

Il costume fastoso e rilassato delle corti, che qui ha i suoi inizi, è un elemento rivelatore dello spostarsi del centro di gravità dell'Islām e della fine dell'egemonia araba, mentre nuove forze etniche e culturali, prevalentemente persiane, confluiscono nella costituzione di una storia e di una letteratura non più nazionali ma universali.

Un grande numero di aneddoti, sopratutto del *Kitāb al-aġānī*, mette in rilievo il mecenatismo di al-Mahdī ed è un indice del particolare fiorire dell'arte durante il suo califfato. Tra i nomi più noti che sovente ricorrono sono quelli di Baššār b. Burd, Abū ʾl-ʿAtāhiya, Muṭīʿ b. Iyās; la questione della *zandaqa* s'intreccia alla vita di questi circoli letterari, in cui correvano sovente l'incredulità ed il libertinismo. Anche in questo mecenatismo vi fu sovente del capriccio dispotico; ma ciò non elimina il merito che ebbe al-Mahdī in comune ad altri grandi sovrani: quello di aver favorito le condizioni dell'arte e le sue possibilità di sviluppo. Anche qui, come sempre, questo fu un segno di elevate condizioni di vita e di civiltà.

Altri aneddoti illustrano la giustizia e la moderazione del califfo. Narra Ṭabarī che quando doveva dare giudizi di torti diceva: « Fate

(1) Ṭabarī, III[a] ser., 484.
(2) Ṭabarī, III[a] ser., 513-514.

entrare i giudici; e se anche io non riparassi i torti che per vergogna di loro, basterebbe! » (1). Ecco un altro aneddoto vivace: al-Mahdī riceve un certo Miswar b. Musāwir, che si lamenta di un podere toltogli da un agente del califfo. Questi offre di sottoporre la questione all'arbitrato di un giudice lì presente. L'altro accetta e ripete l'accusa. Il giudice domanda al califfo: « Tu che dici, o principe dei credenti? ». « Il podere è mio ed è in mio possesso ». Allora Miswar b. Musāwir: « Domandagli se il podere l'ha avuto prima del califfato o dopo ». E il qāḍī: « Che dici, o principe dei credenti? ». « Dopo il califfato ». « Rendiglielo, allora ». « Sta bene », risponde semplicemente al-Mahdī. al-ʿAbbās b. Muḥammad, zio del califfo, commenta ammirato: « Per Dio, o Principe dei credenti, questa seduta mi è di maggior soddisfazione che venti milioni di dirham! » (2). Un ultimo grazioso esempio dal *Kitāb al-aġānī*: Muṭīʿ b. Iyās recitò una volta per una schiava dei bei versi d'amore, che si chiudevano con le parole seguenti:

« Per Dio, al-Mahdī non è più degno di te di salire sul minbar.
Se tu volessi, potresti deporre il figlio di Abū Ǧaʿfar! »

E al-Mahdī di rimando: « Mio Dio, maledicili tutti e due! E voi, riunite presto questi due, prima che questa prostituta abbia a dormi! ». E si mise a ridere (3). Così rispose con un motto di spirito e non con una punizione all'impertinenza del poeta. Muʿāwiya, in casi simili, aveva fatto lo stesso.

Un'indubbia eccezione a questi aspetti del carattere di al-Mahdī è costituita dalla violenza contro i diritti di ʿĪsā b. Mūsā: già dissi tuttavia che la giustificazione addotta dai cronisti arabi che l'iniziativa era partita dai membri della famiglia e dai capi militari non ha ragione di essere guardata con scetticismo anche se non libera interamente il califfo dalla colpevolezza; e dissi anche della ragione di Stato, cioè del vantaggio politico di quella misura.

al-Mahdī era circondato di donne, di ministri, di *mawālī*: ognuno di essi aveva naturalmente interessi personali, invidie, rivalità che cercava di far valere attraverso di lui; egli non seppe sempre resistere e si lasciò molte volte influenzare anche contro giustizia. Sembra che sia stata la moglie Ḫayzurān ad indurlo al tentativo di posporre, nell'ordine di successione, Mūsā al-Hādī a Hārūn al-Rašīd. Circa l'influenza dei suoi ministri, basta pensare alla deposi-

(1) Ṭabarī, III[a] ser., 527.
(2) Ṭabarī, III[a] ser., 529.
(3) *Aġānī*, XII, 99.

zione dell'onesto e valente Abū ʿUbaydallāh in seguito agli intrighi di al-Rabīʿ b. Yūnus ed all'uccisione di Baššār b. Burd per le pressioni di Yaʿqūb b. Dāwūd (1). Anche le continue mormorazioni dei *mawālī* ebbero i loro effetti: prima Abū ʿUbaydallāh e poi Yaʿqūb b. Dāwūd ne furono colpiti.

Questa influenzabilità di al-Mahdī corrisponde ad una disposizione naturale a lasciare maggiore parte del potere ai membri del suo contorno. Vi fu un momento in cui Yaʿqūb b. Dāwūd ebbe nelle mani sue e dei suoi emissari tutto il controllo dello Stato, così da suscitare la già citata satira di Baššār b. Burd: « Il califfo è Yaʿqūb b. Dāwūd!... Cercate al-Mahdī tra i liuti ed i tamburi a sonagli! ».

Riassumendo gli elementi noti della politica di al-Mahdī, si deve ricordare anzitutto che, sul finire del secolo ottavo, il califfo è ancora il capo effettivo della politica islāmica. In lui si assomma di diritto ogni potere dello Stato teocratico. In pratica, i visir cominciano ad assumere maggiore importanza ed a sbrigare direttamente molti affari di Stato.

La politica interna di al-Mahdī fu intesa a diffondere il benessere nell'impero. Curò le opere pubbliche e religiose, migliorò le comunicazioni, favorì il commercio e l'industria, attuò disposizioni di previdenza sociale. La politica tributaria segnò una forte pressione fiscale, onde sopportare le forti spese; tuttavia essa fu ben sostenuta per la prosperità dello Stato. Nel campo religioso al-Mahdī fu tollerante con gli ʿAlīdi, così da indurre il poeta Ibn al-Mawlā a dire in alcuni bei versi che essi ottennero dagli ʿAbbāsidi soltanto affetto, protezione, generosità; e che al-Mahdī era pronto ad avvicinarli a sè quanto si avvicinavano, a perdonare le colpe quando peccavano (2). Ho già parlato della sua tolleranza verso le idee cristiane a proposito della lettera di Timoteo. Fu spietato invece contro i *zindīq*. Qualche movimento di ḫāriǧiti fu represso, ma essi avevano ormai perduto importanza. La politica interna si completa con il mecenatismo letterario.

Sulla politica estera e militare, sostenni in un capitolo particolare (3) la mancanza di carattere espansionistico delle spedizioni di questo periodo.

(1) Ṭabarī, III[a] ser., 538-539.
(2) *Aġānī*, III, 91-92.
(3) *Studi storici sul califfato di al-Mahdī*, cit., 325-329.

Sembra che al-Mahdī abbia avuto buon senso politico. Tenne presente innanzi tutto l'unità dello Stato, e a tale scopo agì contro i *zindīq* e contro ʿĪsā b. Mūsā, mentre all'esterno cercò di mantenere più che di conquistare, intuendo che quello consentivano le forze del califfato. Fu in conclusione uno dei migliori califfi, senza eccellere particolarmente: interpretò ed espresse le leggi storiche del suo tempo.

Considerata come un momento della vita del califfato, quest'epoca presenta energie, piuttosto che militari, amministrative e culturali. Dal punto di vista militare, l'Islām aveva raggiunto si può dire con al-Walīd I i limiti massimi di espansione consentiti dalle sue forze etniche e viveva di equilibrio instabile: il centro di gravità della sua vita si era da tempo spostato dalle lotte esterne a quelle interne. Ma fu grande merito dei primi ʿAbbāsidi quello di trasformare dei territori di conquista in un unitario e strutturale organismo amministrativo, particolarmente dal punto di vista finanziario. Decadeva in quel tempo il predominio della razza araba e delle forze tribali di fronte al progressivo confluire di elementi stranieri nella vita dello Stato; e si svolgeva la formazione di una cultura in cui elementi persiani, siri, aramei si unificavano nella lingua e nella religione degli arabi.

al-Mahdī e la sua epoca vivono di queste linfe del secolo d'oro degli ʿAbbāsidi; ma al tempo stesso hanno lati negativi che finiranno per risolversi in altrettanti elementi di decadenza: l'inizio dell'esautorarsi del califfo, lo sperpero e l'incipiente dissolutezza, il sottile veleno del libertinismo antireligioso. Non a caso la personalità di al-Mahdī presenta, quasi per ogni qualità favorevole, un corrispettivo contrario: la liberalità è anche arbitrio, la munificenza spreco, il lusso corruzione, la comprensione influenzabilità. Ciò è un indice del periodo storico, che segna sotto l'apparente ed anche reale prosperità la formazione degli elementi di crisi.

Prosperità e crisi in gestazione: ecco il senso del decennio di al-Mahdī, visto come un frammento della storia dell'Islām. Questo stato di cose si riflette nella personalità del califfo e determina il corso degli eventi del suo regno.

# ʿArabiyya, Sunna und ʿĀmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts

Edmund Beck O. S. B. – Rom

Bergsträsser hat im zweiten Kapitel der *Geschichte des Korantextes* (1) in grossen Linien auch die Geschichte der Lesung dargestellt. Er ist dabei in den Abschnitten über das Verhältnis zum Konsonantentext, die Sprachrichtigkeit, das Traditions- und Majoritätsprinzip gesondert diesen schon von der islamischen Wissenschaft herausgestellten Fundamenten der qirāʾa nachgegangen. Die Entwicklung liegt in dem Wandel des Einflusses und der Stellung der einzelnen Prinzipien und läuft auf den Sieg des Traditionsprinzips hinaus.

Als Ergänzung der Arbeit Bergsträssers habe ich bereits zum ersten Punkt aus den ältesten Quellen die Stellung des ʿuṯmānischen Konsonantentextes in der Lesung des zweiten Jahrhunderts zu zeichnen versucht (2). Hier soll auf Grund der gleichen Quellen (3) und somit für dieselbe Zeit der Rolle nachgegangen werden, welche die noch übrigen Prinzipien (ʿArabiyya, ʿĀmma und Sunna) gespielt haben.

## I. ʿArabiyya und Grammatik

In dem eben erwähnten Aufsatz über den ʿuṯmānischen Konsonantentext wurde gezeigt, wie noch im zweiten Jahrhundert selbstbewusste Araber ihre Kenntnis der Sprache, in der Allah seine Offenbarung ergehen liess, zur ersten Instanz der qirāʾa machten, vor der selbst der muṣḥaf des ʿUṯmān zurücktreten musste. Auch

(1) G. Bergsträsser – O. Pretzl, *Geschichte des Korantextes* (Leipzig 1938), S. 116 ff.

(2) *Orientalia* NS 14 (1945), S. 355 ff.

(3) Sībawaih, *Kitāb* (ed. Derenbourg) und Yaḥyā b. Ziyād al-Farrāʾ, *Kitāb maʿānī l-qurʾāni* (vgl. *Orientalia* NS 14, S. 356, Anm. 3).

ein abū ʿAmr hat noch in Sure 20, 66(63) gegen den Kodex *ʾinna hāḏaini* gelesen, weil er die beiden auf den geschriebenen Text gründenden Lesungen *ʾinna hāḏāni* und *ʾin hāḏāni* für unarabisch hielt. Eine auf Zaiḍ b. Ṯābit zurückgeführte Tradition forderte demgegenüber das *hāḏāni* als Sunna zu respektieren (1). Der Grammatiker al-Farrā will bei einem blinden Gehorsam nicht stehen bleiben, und da ist es die ʿArabiyya selber, die ihm, dem Perser, die Möglichkeit gibt, den Araber a. ʿAmr zu korrigieren. Er hat nämlich erfahren, dass im Dialekt der banū l-Ḥāriṯ b. Kaʿb die Dualendung *–āni* nicht flektiert wird (2). Im folgenden werden weitere Beispiele zeigen, dass durch eine derartige Berufung auf irgendeinen Dialekt jede Lesung legitimiert wird. Der Grund dafür liegt auf der Hand: da der Koran sich allgemein als 'arabische' Offenbarung ausgab, konnten sich die Araber aller Stämme in der qirāʾa auf ihr Arabisch berufen. Das verrät einen ersten grossen Mangel der ʿArabiyya, der ihren Wert als eines normierenden Prinzips der Lesung von dem Augenblick an in Frage stellen musste, da man das Bedürfnis und die Pflicht fühlte, die qirāʾa des Gotteswortes zu vereinheitlichen.

Auswirkungen der Dialekte sind noch in der Lesung des zweiten Jahrhunderts vorhanden, wie aus den folgenden Beispielen zu ersehen ist. Sie sind aber sehr unbedeutender Art. Die Erklärung dafür liegt einerseits im Sieg des ʿuṯmānischen Kodex. Für die Zeit vor ihm, die seine Autorität nicht kannte, und für die Gruppe von Arabern, die sich auch später noch über ihn hinwegsetzten, habe ich bereits auf die Möglichkeit hingewiesen, dass Varianten, die jetzt unter dem Namen eines b. Masʿūd oder Ubai gehen, alte Dialektvarianten sein

(1) *Orientalia* NS 14 (1945), S. 364.

(2) وقراءتنا بتشديد إِنَّ وبالالف على جهتين احداهما على لغة بنى الحرث بن كعب يجعلون الاثنين فى رفعهما ونصبهما وخفضهما بالالف وانشدنى رجل من الأسد عنهم يريد بنى الحرث فأطرق اطراق الشجاع ولو يرى مساغا لِناباه الشجاع لصمّما [b. Yaʿīš ed. Jahn I 446 =] وحكى هذا الرجل عنهم هذا خَطٌّ يدا أخى أعرفه وذلك وان كان قليلا اقيس.

Mit dem letzten Sätzchen gibt al-Farrā selbst die Seltenheit dieser luġa zu, hält sie aber auf Grund einer gekünstelten Theorie für *ʾaqyas*. Im Folgenden verweist er noch darauf, dass bei *kilā-* das Unterlassen der Flexion die Regel und die Form *kilai-* die Ausnahme sei.

können (1). Aber wahrscheinlich haben sich selbst in der frühesten Zeit die Dialekte nicht voll ausgewirkt. Denn von Anfang an stand neben der ᶜArabiyya die Sunna d. h. der Unterricht, der Einfluss des Lehrers, der Schule. Damit hängt weiterhin zusammen: die Leser repräsentieren nicht unmittelbar das Volk, die Stämme, sie sind Gebildete. Man kann dagegen nicht den späteren Gegensatz zwischen Grammatikern und Lesern anführen. Im ersten Jahrhundert sind es Leser und Dichter gewesen, die die Grundlagen der Grammatik geschaffen haben, eine Entwicklung, mit der die des Hocharabischen, der arabischen Koine, zusammenfällt. Der Hauptfaktor in dieser Entwicklung ist aber das Ausleseprinzip der ᶜĀmma, der weiten Verbreitung einer luġa bzw. ihre Seltenheit (2). Dadurch wurden die Dialekte zurückgedrängt und praktisch ausgeschaltet. Theoretisch blieb aber auch in der Grammatik das Gesetz bestehen, dass das Vorkommen von Formen oder Wörtern in irgendeinem Dialekt ihr Heimatrecht in der ᶜArabiyya bewies.

Die grundsätzliche Gleichberechtigung aller Dialekte in der Lesung zeigt sich vor allem darin, dass der Heimatdialekt des Propheten keine bevorzugte Sonderstellung einnimmt, wie man erwarten möchte. Zwar werden in vielen Fällen seine Formen durch den ᶜuṯmānischen Konsonantentext siegreich und unangreifbar geworden sein. Ein Beispiel dafür. Zu Sure 37, 8: *lā yassammaᶜūna* führt al-Farrā aus, dass das *lā* hier ebenso wie in Sure 26, 200(201): *lā yuᵓminūna* den Sinn von *ᵓan* = *ᵓan lā* hat, das sich in Sure 4, 175(176) (*ᵓan taḍillū*) und in Sure 16, 15 (*ᵓan tamīda*) finde. Nach diesem *lā* von Sure 37, 8 und 26, 200 wäre statt des Indikativs auch der Apokopat möglich: *war-rafᶜu luġatu ᵓahli l-Ḥiġāzi wabiḍalika gāᵓa l-qurᵓānu*. Unserem Empfinden nach hätte al-Farrā sagen sollen: *wabitilka*... d. h. er hätte allgemein den Grundsatz aufstellen müssen, dass für den Koran zunächst die ḥiğāzener Sprachformen anzuset-

(1) *Orientalia* NS 14, S. 358, Anm. 2. Ich ging dabei von dem Umstand aus, dass Varianten von Arabern zugleich auch als Varianten der beiden bezeichnet wurden. Dafür hier ein weiteres Beispiel. Bei Sure 100, 9 (*ᵓiḏā buᶜṯira*) behauptet al-Farrā: *waraᵓaituhā fī muṣḥafi ᶜAbdi llāhi* "*ᵓiḏā buḥṯira*" (die zur Stelle allein vorhandene Hs. Nuru Osmaniye 459 hat بحثت ich korrigiere nach den folgenden Worten) *wasamiᶜtu baᶜḍa ᵓaᶜrābi banī ᵓAsad waqaraᵓahā faqāla* "*buḥṯira*" *wahumā luġatāni* "*buḥṯira*" *wa-* "*buᶜṯira*".

(2) Später die grammatische Normierung. Beispiele für beides im Laufe der Abhandlung.

zen sind. Sein *biḏalika* geht aber auf *ar-rafʿu* und schränkt damit die Auswirkung des ḥiǧāzener Dialekts auf den hier erörterten Fall ein (1).

Es darf daher nicht wundernehmen, dass sich in der Lesung (im engeren Sinn) ein Beispiel findet, in dem der Heimatdialekt des Propheten vollständig verdrängt wurde. Sībawaih behauptet nämlich im Kapitel über den Wechsel des Vokals im Pronomen suffixum der dritten Person sg. m. unter dem Einfluss eines vorangehenden Kasr oder Yā (*marartu bihī*): *waʾahlu l-Ḥiǧāzi yaqūlūna marartu bihū... wayaqraʾūnā "faḫasafnā bihū wabidārihū l-ʾarḍa"* (2).

In die Minderheit gedrängt war nach al-Farrās Aussage die ḥiǧāzener Lesung in Sure 58, 12 (11): *"waʾiḏā qīla nšizū fanšizū" qaraʾahā n-nāsu bikasri š-šīni* (= allgemeine Lesung) *waʾahlu l-Ḥiǧāzi yarfaʿūnahā wahumā luġatāni* (3).

Zu Sure 89, 2: *wal-watri* bemerkt al-Farrā: *waqad iḫtalafa l-qurrāʾu bifatḥi l-wāwi wahiya luġatun ḥiǧāziyyatun.* Die Eigenschaft der Lesung mit Fatḥ, ḥiǧāzenisch zu sein, hat also nicht verhindert, dass daneben auch andere aufkommen konnten. Nach dem Itḥāf (4) lasen Ḥamza, Ḫalaf, al-Ḥasan und al-Aʿmaš mit Kasr des wāw, was hier als tamīmisch bezeichnet wird, während die Lesung mit Fatḥ sogar quraišitisch sein soll.

(1) Ein Beispiel dafür, dass im ʿuṯmānischen Konsonantentext auch nichtḥiǧāzener Formen sich finden können, wäre Sure 19, 56(55). Hier bemerkt al-Farrā zu *marḍiyyan: walau ʾatat "marḍuwwan" kāna ṣawāban liʾanna ʾaṣlahā.* An die darauf folgende Erklärung der Form *marḍiyyun* schliesst sich (allerdings nur in der Hs. Nuru Osm. 459) die Behauptung: *wa "marḍuwwun" luġatu ʾahli l-Ḥiǧāzi.* Bei der Beurteilung des Falles muss man auch beachten, dass *marḍiyyan* die dem Reim der Sure entsprechende Form ist.

(2) Sure 28, 81 bei Sībawaih II 321, 7 ff. Schon Bergsträsser verweist darauf in *Geschichte des Korantextes,* S. 138, um zu betonen, dass diese Lesung in der ganzen kanonischen wie ausserkanonischen Lesartenliteratur nicht mehr erwähnt wird.

(3) Das vorangehende *ʾahlu l-Ḥiǧāz* gibt dem vieldeutigen *luġa* den Sinn von dialektischer Sprachform. Wenn es daher weiterhin heisst: *kaqaulika "yaʿkufuna" wa "yaʿkifuna" waʿʿyaʿrišūna" waʿʿyaʿrušūna"*, so zeigt einerseits das *kaqaulika,* dass die beiden Formen bereits gleichberechtigt sind, weil sie gleichmässig stark in Übung in der ʿArabiyya nebeneinander stehen, anderseits weist der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden darauf hin, dass ein solches Schwanken des Imperfektvokals auf die Dialekte zurückgehen kann.

(4) Al-Bannāʾ (Aḥmad b. Muḥammad ad-Dimyāṭī), *Itḥāf* (Kairo 1317), im Kapitel *farš al-ḥurūf* zur Stelle.

In Sure 22, 66(67) las man *mansakan* und *mansikan: qad qurie bihimā gamīᶜan al-mansiku bil-kasri liᵓahli l-Ḥigāzi wal-mansaku libanī ᵓAsad.*

Auch der yemenische Dialekt ist vertreten. Zu Sure 34, 14(15) führt al-Farrā aus: *waqaraᵓa Yaḥyā "fī maskinihim" wahiya luġatun yamāniyyatun faṣīḥatun waqaraᵓa Ḥamza "fī maskanihim"* (1) *waqirāᵓatu l-ᶜawāmmi "masākinihim"*. Das lobende Adjektiv *faṣīḥ* findet sich auch in einer weiteren hierher gehörigen Stelle. In Sure 78, 28: *wakaḏḏabū biᵓāyātinā kiḏḏāban* las nach al-Farrā ᶜAlī *kiḏāban* mit taḫfīf: *waṭaqqalahā ᶜĀṣim wal-Aᶜmaš waᵓahlu l-Madīna wal-Ḥasan al-Baṣrī wahiya luġatun yamāniyyatum faṣīḥatun yaqūlūna kaḏḏabtu bihī kiḏḏāban waḫarraqtu l-qamīṣa ḫirrāqan wakullu faᶜᶜaltu famaṣdaruhū fiᶜᶜālun fī luġatihim mušaddadun*. Das *faṣīḥ* wird wohl zunächst sprachlich-grammatisch wertend sein und im letzten Beispiel seinen Grund darin haben, dass durch die Beibehaltung der Reduplikation die Zusammengehörigkeit der beiden Formen *faᶜᶜala* und *fiᶜᶜāl* klar zu Tage tritt. Dass von *sakana — yaskunu* das sprachlich korrekte Nomen loci *maskin* ist, erörtert al-Farrā bei Sure 18, 58(59) (*limahlikihim*); das Kasr ist dabei das Kennzeichen des Nomens gegenüber dem Fatḥ des Maṣdar. Die weite Verbreitung aber, welche die yemenische Form in der Lesung von Sure 78, 28 gefunden hat, verrät, dass sie die Grenzen eines reinen Dialektismus überschritten hatte, ein Umstand, der wohl auch in dem *faṣīḥ* zum Ausdruck kommt.

In den bisherigen Beispielen war der natürliche Fall gegeben, dass an ein und derselben Koranstelle die Konkurrenz der Dialekte zwei oder mehrere Lesungen schuf. Die Fessel des Konsonantentextes, der keine feste Orthographie kannte, sowie die Macht der Tradition, die die Willkür einzelner Leser sanktionierte und überhaupt jeder Stelle eine Eigengesetzlichkeit verlieh, führte aber auch zu einer uns unnatürlich anmutenden Erscheinung, dass nämlich in dem gleichen sprachlichen Ausdruck an zwei verschiedenen Koranstellen zwei verschiedene Dialektformen sich festsetzten. Al-Farrā spricht das bei

(1) Die Verteilung der Vokale nach der zuverlässigen Hs. Vehbi Ef. 66. Für sie spricht auch die Lesartenliteratur: Ḥamza und Ḥafṣ: *maskanihim*, al-Kisāᵓī: *maskinihim*, die übrigen von den Sieben: *masākinihim* (Ad-Dānī, *at-Taisīr* (*Lehrbuch der sieben Koranlesungen* [= *Bibl. isl.* II] hrsg. v. O. Pretzl).

Sure 49, 15(14) mit folgenden Worten aus: *al-qurʾānu yaʾtī bil-luġataini l-muḫtalifataini* (1).

Dafür hier einige Beispiele aus der Lesung. Zu Sure 77, 23: *faqadarnā faniʿma l-qādirīna* teilt al-Farrā mit, dass man von ʿAlī und ʿAbd ar-Raḥmān as-Sulamī *qaddarnā* mit tašdīd tradierte. Im Gegensatz dazu lasen ʿĀṣim und al-Aʿmaš mit taḫfīf. Die Leser mit taḫfīf führten dabei ein Argument an, das wir entscheidend zu nennen geneigt sind: es folgt das Partizip *qādirīna* und nicht *muqaddirīna*. Doch al-Farrā antwortet darauf: *lā tubʿidanna ʾan yakūna l-maʿnā fī t-tašdīdi wat-taḫfīfi wāḥidun liʾanna l-ʿaraba . . . qad tagmaʿu baina luġataini*. Als Beweis zitiert er Sure 86, 16, wo aber nicht I und II, sondern II und IV (*mahhala* und *ʾamhala*) nebeneinander stehen.

ʿĀṣim und al-Aʿmaš haben auch in Sure 89, 16 mit der ʿĀmma *faqadara* mit taḫfīf gelesen, während Nāfiʿ und a. Gaʿfar hier mit tašdīd lasen. Al-Farrā bemerkt dazu nur: *wakullun ṣawābun*. In einer dritten, Stelle, in der wie in den beiden vorausgehenden dieselbe Bedeutung "bestimmen, festsetzen" vorhanden wäre, finden wir das gleiche Auseinandergehen der Lesung in I und II, aber unter den Lesern erfolgt ein vollständiger Frontwechsel. Es ist dies in Sure 87, 3: *wallaḏī qaddara fahadā*. Dazu führt al-Farrā aus: *wal-qurrāʾu mugtamiʿūna ʿalā tašdīdi "qaddara" wakāna a. ʿAbdi r-Raḥmān as-Sulamī yaqraʾu "qadara" muḫaffafatan wayarauna ʾannahā min qirāʾati ʿAlī b. a. Ṭālib*. Also die beiden, die in Sure 77, 23 mit tašdīd lasen! Der igtimāʿ, der von al-Farrā noch einmal betont wird (*wat-tašdīdu ʾaḥabbu ʾilayya ligtimāʿi l-qurrāʾi ʿalaihā*) schliesst wohl auch ʿĀṣim und al-Aʿmaš in sich ein, sodass auch sie hier ihre Haltung aufgeben, die sie in 77, 23 und in 89, 16 eingenommen haben.

Ein weiteres Beispiel derselben Art liefert Sure 81, 10: *"waʾiḏā ṣ-ṣuḥufu nuširat" šaddadahā Yaḥyā b. Waṯṯāb waʾaṣḥābuhū waḫaffafahā ʾāḫarūna min ʾahli l-Madīna waġairuhum wakullun ṣawābun*. Wenn darauf al-Farrā weiterfährt: *qāla llāhu "ṣuḥufan munaššaratan"* (Sure 74, 52) *fahāḏā šāhidun liman šaddada*, so gibt er damit offenbar nur die Begründung wieder, die die Leser mit tašdīd anzuführen pflegten. Für al-Farrā ist sie aber nicht durchschlagend; denn *wa"manšūratun" ʿarabiyyun*, eine Behauptung, die er noch dahin präzisiert, dass bei Beziehung auf einen Plural (*ṣuḥuf*) im Par-

(1) Vgl. *Orientalia* NS 14 (1945), S. 370.

tizip Passiv I und II gleichmässig verwendet werden können: *kamā taqūlu "marartu bikibāšin muḍabbaḥatin" wa"maḍbūḥatin"* (1).

Man sieht, wie die Vielheit der luġāt (2) in Verbindung mit der Willkür der einzelnen Leser die konsequente Durchführung von Formen unterband, die an irgendeiner Stelle des Konsonantentextes als koranisch nachweisbar waren.

Die Zeiten aber, in denen die Leser nach Belieben aus dem weiten Meer der ʿArabiyya schöpfen konnten, waren gegen Ende des zweiten Jahrhunderts schon vorüber. Al-Farrā kann durch Dialektformen nur mehr nachträglich die sprachliche Korrektheit einer bereits vorhandenen Lesung dartun oder die rein theoretische Möglichkeit einer neuen Lesung aufzeigen. Innerhalb dieser Schranken sind nach wie vor alle Dialekte gleichberechtigt. Dafür einige Beispiele.

In Sure 65, 6 las man nach al-Farrā allgemein: *min wugdikum*. Doch: *lau qaraʾū "min wagdikum"* (3) *kāna ṣawāban liʾannahū luġatun libanī Tamīm*.

Ähnlich steht in Sure 14, 38(35) die Sprache des Naǧd grundsätzlich mit der des Ḥiǧāz auf gleicher Stufe, wenn al-Farrā zu وَٱجْنُبْنِي ausführt: *ʾahlu l-Ḥigāz yaqūlūna "ganabanī" waʾahlu Nagd yaqūlūna "ʾagnabanī šarrahū" wa"gannabanī šarrahū" falau qaraʾa qāriʾun "waʾagnibnī" laʾaṣāba walam ʾasmaʿhu min qāriʾin*.

Auch der Dialekt der banū ʿUqail macht eine Lesung möglich. In Sure 62, 9 las al-Aʿmaš: *yaumi l-gumʿati* (*ḫaffafahā*), ʿĀṣim und die Ḥiǧāzener: *l-gumuʿati* (*ṯaqqalahā*). Dazu fügt al-Farrā noch:

(1) Ein weiteres Beispiel für den Streit zwischen erster und zweiter Form wäre auch noch Sure 84, 12: *wayaṣlā saʿīran*, nach al-Farrā die Lesung von al-Aʿmaš und ʿĀṣim, während al-Ḥasan, as-Sulamī und einige Medinenser *wayuṣallī* gelesen haben sollen. Für die Lesung mit tašdīd spricht dabei nach al-Farrā Sure 69, 31: *ṯumma l-gaḥīma ṣallūhu*. Hier ist die Form als Imperativ von II festgelegt; denn für den Imperativ von I fehlt das Verbindungsalif. Wenn aber al-Farrā zur Stütze der anderen Lesung von Sure 84, 12 Formen wie *yaṣlāhā* (Sure 15, 19(18); 92, 15) und *yaṣlaunahā* (Sure 14, 34(29) u. ö.) anführt, so rekurriert er damit nur auf die Lesung.

(2) Man vgl. z. B., wieviele luġāt al-Farrā zu Sure 57, 15(16) anführen kann: *"ʾalam yaʾni lilladīna ʾāmanū" ... mina l-ʿarabi man yaqūlu "ʿalam yaʾni laka" wa "ʾalam yaʾin laka" miṯla "yaʿin" waminhum man yaqūlu "ʾalam yanal laka" bil-lāmi waminhum man yaqūlu "ʾalam yunal laka"*.

(3) Vokale nach der Hs. Vehbi Ef. 66.

*wafīhā luġatun "gumaʿatun"* (1) *wahiya luġatun libanī ʿUqail lau quriʾa bihā kāna ṣawāban.*

Die Rolle, welche die ʿArabiyya zur Zeit al-Farrās in der Lesung spielen konnte, war somit eine rein negative geworden. Der Grund für diese Entwicklung lag wohl, wie schon gesagt, in der Vielheit der luġāt welche die ʿArabiyya umfasste und die zur Quelle der Unordnung und Zersplitterung werden musste. Dazu kommt weiterhin die unzulängliche Methode der Feststellung dessen, was arabisch ist. Es genügte dafür bekanntlich die Aussage irgend eines Beduinen. Auch al-Farrā bietet ein Beispiel, das in unseren Zusammenhang gehört. Bei Sure 3, 116(120): *lā yaḍurrukum* erwähnt er zunächst die Lesung *lā yaḍirkum* (von *ḍair*) und fährt dann weiter: *wazaʿama l-Kisāʾī ʾannahū samiʿa baʿḍa ʾahli l-ʿāliyati yaqūlu lā yanfaʿunī ḏalika walā yaḍūruni.* Daraus wird sofort die Folgerung gezogen: *walau quriʾat ʿalā hāḏihi l-luġati kāna ṣawāban.*

Nun waren aber auch Araber der gleichen Sippe oft selber nicht einig und warfen sich selber gegenseitig *laḥn* vor. So stritt man in Sure 43, 57 über den Vokal des Imperfekts *yaṣiddūna,* wie man aus den aufgebotenen Isnāden sehen kann. Nach dem ersten hat ʿĀṣim die Lesung des ʿAbd ar-Raḥmān *yaṣuddūna* aufgegeben und *yaṣiddūna* gelesen. Nach einem zweiten (mit ʿĀṣim als Tradenten) las *yaṣiddūna* b. ʿAbbās und erklärte es mit *yaḍiggūna yaʿiggūna.* Dann folgt: *wafī ḥadīṯin ʾāḫara ʾanna bna ʿAbbās laqiya bna ʾabī ʿUbaid b. ʿUmair faqāla ʾinna bna ʿāmmika laʿarabiyyun famā lahū yalḥanu fī qaulihī "yaṣuddūna" ʾinnahū "yaṣiddūna".* Al-Farrā greift in den Streit vermittelnd ein mit den abschliessenden Worten: *al-ʿarabu taqūlu "yaṣiddūna" wa "yaṣuddūna" miṯla yašiddu wayašuddu wayanimmu wayanummu* (2).

Ein weiterer Punkt ist die Kühnheit der Araber in der Bildung ungewohnter und neuer Formen. Al-Farrā spricht davon bei Sure 47, 24(22): *fahal ʿasaitum.* Dass hier Nāfiʿ al-Madanī gegen die

(1) Vokale nach Hs. Vehbi Ef. 66.

(2) Diese Stellungnahme al-Farrās verrät, dass die Auseinandersetzung auch noch in seiner Zeit im Gange war. Die Tradition von ʿĀṣim kann man als glaubwürdig hinnehmen. Der Streit erstreckt sich somit schon über mehrere Generationen. Die Anekdote aber von b. ʿAbbās wird wohl sicher dem Streit des zweiten Jahrhunderts ihre Entstehung verdanken. Sie bleibt aber für alle Fälle ein Beispiel für die Uneinigkeit von Arabern über das, was arabisch ist.

ʿAwāmm *ʿasītum* las, bereitet al-Farrā Verlegenheit. Denn er zieht daraus die Folgerung: *walau kāna kaḏalika laqāla "ʿasiya" fī mauḍiʿi "ʿasā"*, eine für ihn ganz ungewöhnliche Form. Doch muss er die Möglichkeit offen lassen: *laʿallahā luġatun nādiratun*. Eine derartige seltene Sprachform kann nach ihm folgenden Ursprung haben: *warubbamā gtaraʾati* (!) *l-ʿarabu ʿalā taġyīri baʿḍi l-luġati ʾiḏā kāna l-fiʿlu lā bināʾa lahū qad qālū "listum" yurīdūna "lastum" ṯumma qālū "laisa" wa"laisū" sawāʾan liʾannahū fiʿlun lā yanṣarifu laisa lahū yafʿalu falaʿallahū gturiʾa ʿalaihi kamā gturiʾa ʿalā "listum"*. Der "Wagemut" der einzelnen hatte also bei solchen defektiven Verben und sicher auch anderswo freien Spielraum. Bei gebildeten Arabern wird darunter das Bestreben zu verstehen sein, grammatische Gesetzmässigkeiten und Analogien auszubauen.

ʿArabiyya und Grammatik sind überhaupt für uns nicht mehr auseinander zuhalten. Denn wir kennen die altarabische Sprache und ihre Dialekte nur in der Form, in welcher die Wissenschaft der Grammatik sie festgehalten und überliefert hat. Die Grammatiker haben das Werk der Dichter und Leser fortgeführt, indem sie durch das Aufdecken und den Ausbau grammatischer Kategorien weiterhin einigermassen Ordnung in den Urwald der ʿArabiyya brachten. Und so wie in der ersten Periode Araber in der Qirāʾa frei ihrer Zunge folgen konnten, d. h. ihrem sprachlichen Gewissen und Geschmack, so haben später Araber als Grammatiker bis auf ʿĪsā aṯ-Ṯaqafī ihre grammatikalischen Anschauungen und Erkenntnisse auch am Koran durchgeführt. Von ʿĪsā als dem letzten Vertreter einer schöpferischen Lesung wird noch im zweiten Teil ausführlich zu handeln sein. Hier genügt es, aus den *Ṭabaqāt* den Satz anzuführen, mit dem dort seine Qirāʾa gekennzeichnet wird: *lahū ḫtiyārun fī l-qirāʾati ʿalā qiyāsi l-ʿarabiyyati* (1). Die Beispiele werden zeigen, dass dabei das iḫtiyār in weiterem Sinne zu verstehen ist: er hat auf Grund des sprachlichen qiyās nicht nur unter bereits vorhandenen Lesungen ausgewählt, sondern auf diesem Weg auch neue geschaffen, sogar gegen den ʿuṯmānischen Konsonantentext.

Nach der uns bereits bekannten Haltung al-Farrās scheidet letzteres für ihn aus. Er selbst kennt nur mehr die Möglichkeit, die

(1) Ibn al-Gazarī, *ṭabaqāt al-qurrā* (*Das bibliographische Lexikon der Koranlehrer*, Teil I und II [= *Bibl. isl.* 8ᵃ-8ᵇ] hrsg. v. G. Bergsträsser) I 613, 8.

verschiedenen Lesungen, welche die Tradition bot, nach den Massstäben der Grammatik zu beurteilen und zu bewerten. Dabei fällt einmal auch der Terminus *qiyāsu l-ʿarabiyyati,* nämlich in Sure 97, 5. Hier war die herrschende Lesung der Amṣār: "*ḥattā maṭlaʿi l-fagri*" *bifatḥi l-lāmi*; nur Yaḥyā b. Waṯṯāb las: *maṭliʿi* (*kasarahū*). Dazu nimmt al-Farrā folgendermassen Stellung: *waqaulu l-ʿawāmmi ʾaqwā fī qiyāsi l-ʿarabiyyati liʾanna "l-maṭlaʿa" bil-fatḥi huwa ṭ-ṭulūʿu wal-maṭliʿu l-mašriqu wal-mauḍiʿu llaḏī taṭluʿu minhu ʾillā ʾanna l-ʿaraba yaqūlūna ṭalaʿati š-šamsu maṭliʿan fayaksirūna wahum yurīdūna l-maṣdara.* Wie man sieht, entscheidet sich al-Farrā nicht klar und eindeutig. Auf der einen Seite stehen die ʿAwāmm und der *qiyāsu l-ʿarabiyyati,* auf der anderen ein angesehener kufischer Leser und — was trotz des *waḥdahū* (allein) zu ergänzen ist — seine Schule (1), die sich auf den Sprachgebrauch berufen konnten, der sich hier wie in vielen anderen Fällen, nicht an den qiyās hielt.

In Sure 56, 36(37) dagegen bleibt kein Zweifel über al-Farrās Stellungnahme. Hier berichtet er zu *ʿuruban ʾatrāban*: *waḥaddaṯanī šaiḫun ʿani l-Aʿmaš qāla kuntu ʾasmaʿuhum yaqraʾūna "ʿurban" bit-taḫfīfi wahuwa miṯlu qaulika r-ruslu wal-kutbu fī luġati Tamīm waBakr bit-taḫfīfi waṯaqīlun* (= *ʿurub*) *waghu l-qiraʾati liʾanna kulla "faʿūl" ʾau "faʿīl" ʾau "fiʿāl" gumiʿa ʿalā hāḏā l-miṯāli fahuwa muṯaqqalun muḏakkaran kāna ʾau muʾannaṯan.* Für *waghu l-qiraʾati* würde man nach dem Zusammenhang *waghu l-ʿarabiyyati* (oder *l-kalāmi*) erwarten. Vielleicht ist es auch gegen die beiden Handschriften einzusetzen. Es kann aber auch eine unlogische Kontaminierung und Vorwegnahme des folgenden Schlusssatzes sein: *wal-qurrāʾu ʿalā ḏalika*; die Leser vertraten also allgemein die sprachlich korrekte Form *ʿurub.*

Im Gegensatz zu den beiden vorausgehenden Fällen wird in Sure 24, 11 eine Sonderlesung auf Grund des qiyās günstig zensiert: "*walladī tawallā kibrahū minhum*" *ugtamaʿa l-qurrāʾu ʿalā kasri l-kāfi* (*kibra*) *waqaraʾa Ḥumaid al-Aʿrag "kubrahū" biḍ-ḍammi wahuwa waghun gayyidun fī n-naḥwi liʾanna l-ʿaraba taqūlu: fulānun tawallā ʿuẓma kaḏā wakaḏā yurīdūna ʾakṯarahū.* Das *fī n-naḥwi* scheint zu betonen, dass das Urteil zunächst nur ein grammatisches ist; es bleibt daher ungewiss, wem al-Farrā in der Lesung gefolgt ist.

(1) Im *Itḥāf* findet man für seine Lesung die Namen: al-Kisāʾī (!), Ḫalaf und al-Aʿmaš.

In den drei bis jetzt gebotenen Beispielen hat der Grammatiker al-Farrā die eine von zwei konkurrierenden Lesungen als die sprachlich bessere bzw. regelmässigere erklärt, ohne die gegenüberstehende als sprachlich falsch zu brandmarken. In den aufschlussreichen Ausführungen zu Sure 14, 27(22) aber stossen wir auf eine offene und umfassende Polemik gegen sprachliche Fehler einer ganzen 'Schicht' von Lesern. Hier hebt al-Farrā zunächst hervor, dass das *yā* von (*wamā ʾantum*) *bimuṣriḫiyya* mit Fatḥ versehen ist; denn das *yā* des Pronomen suffixum der ersten Person hat Sukūn oder Fatḥ, wenn ein Vokal vorausgeht, wie in Sure 109, 6: *walī dīnī* oder auch: *waliya dīnī* (mit naṣb und ǧazm) gelesen wird. Wenn aber Sukūn vorausgeht, dann hat das Pron. suff. immer dass ursprüngliche Fatḥ. Das *yā* in *muṣriḫiy*(*-ya*) ist vokallos; daher ist die Form des Pronomens hier (nur) *-ya*. Im Gegensatz dazu lasen al-Aʿmaš und Yaḥyā mit ḫafḍ des *yā*. Darüber urteilt al-Farrā: *walaʿallahā min wahmi l-qurrāʾi ṭabaqati Yaḥyā faʾinnahū qalla man salima minhum mina l-wahmi walaʿallahū ẓanna ʾanna l-bāʾa fī "bimuṣriḫiyya" ḫāfiḍatun lil-ḥarfi kullihī wal-yāʾu mina l-mutakallimi ḫārigatun min ḏalika*. Als Beweis dafür, dass Lesern der Generation eines Yaḥyā solche Fehler zuzutrauen sind, verweist al-Farrā auf deren Anschauung, als ob in Formen wie نولّه und نصله (Sure 4, 115) der Apokopat im ǧazm des *hā* liege, während er doch in der Elision des *yā* zum Ausdruck komme. Ferner macht er auf falsche Pluralformen aufmerksam wie *aš-šayāṭūna* (1). Zuletzt wird noch eine Anekdote geboten. Nach Mindal soll al-Aʿmaš folgendes erzählt haben: *kuntu* (*ʾaqraʾu*) (2) *ʿinda Ibrahīma n-Naḫaʿī waṬalḥata b. Muṣarrif "qāla liman ḥaulahū"* (Sure 26, 24(25)) *binaṣbi l-lāmi min "ḥaulahū" faqāla Ibrahīmu mā tazālu taʾtīnī biḥarfin ʾašnaʿu ʾinnamā hiya "liman ḥaulihī"* (3) *qāla qultu lā ʾinnamā hiya "ḥaulahū" qāla*

(1) Sure 26, 210. Im Zusammenhang der Sure nennt al-Farrā auch den Namen des Lesers, der diese Form vertrat: al-Ḥasan al-Baṣrī und fügt etwas abschwächend hinzu: *waka'annahū min ġalaṭi š-šaiḫi*.

(2) *ʾaqraʾu* fehlt in beiden Handschriften. Es ist aber wohl sicher zu ergänzen. Dass al-Aʿmaš schon öfters so vor Ibrahīm gelesen hatte, beweist das *mā tazālu* im Folgenden.

(3) Vokale nach Hs. Vehbi Ef. 66. Offenbar liegt hier, ähnlich wie in *bimuṣriḫiyyi* der Fehler darin, dass die Wirkung der Präposition auf das adverbiale *ḥaulahū* ausgedehnt wurde. Noch bei az-Zamaḫšarī wird im Kaššāf zur Stelle gefragt: was ist das *ʿāmil* für *ḥaulahū*?

*faqāla Ibrahīmu yā Ṭalḥatu kaifa taqūlu qāla kamā qulta "ḥaulihī" qāla l-Aʿmaš qultu laḥantumā lā ʾugālisukumā l-yauma* (1).

Mit diesen Ausführungen gibt uns al-Farrā einen kleinen Einblick in die Entwicklung der Grammatik und ihrer Wechselbeziehung zur Lesung. Yaḥyā (gest. 103), Ṭalḥa (gest. 112) und Ibrahīm an-Naḫaʿī (gest. 95), also Leser des ausgehenden ersten Jahrhunderts, hatten einerseits schon ausgesprochen grammatisches Interesse, anderseits aber noch sehr unklare grammatische Begriffe und konstruierten daher Fehlformen (2), die sie ohne Bedenken auch in der Lesung anwandten.

Für den Baṣrer al-Ḥasan finden sich zwei weitere Beispiele, wo al-Farrā an seinen Lesungen sprachliche Kritik übt. Bei Sure 10, 17(16): *mā talautuhū ʿalaikum walā ʾadrākum fīhi* überlieferte man von al-Ḥasan *walā ʾadraʾtukum*. Al-Farrā gibt zu, dass er damit vielleicht einer anderen (ihm unbekannten) luġa (ein Verbum nicht tertiae yā, sondern tertiae ʾalif in gleicher Bedeutung) gefolgt ist. Doch bestehe auch die Möglichkeit, dass al-Ḥasan dabei einen Fehler beging, der bei Arabern gelegentlich vorkomme, nämlich: *rubbamā ġalaṭati l-ʿarabu fī l-ḥarfi ʾiḏā ḍāraʿahū ʾāḫaru mina l-hamzi fayahmizūna ġaira l-mahmūzi* (3).

(1) Abschliessend kommt al-Farrā noch einmal auf das *bimuṣriḫiyyi* zurück, indem er zugibt: *waqad samiʿtu baʿḍa l-ʿarabi yunšidu qāla lahā haʾ laki yā tā fiyyi qālat lahū mā ʾanta bil-marḍiyyi faḫafaḍa l-yāʾa min "fiyyi"*. Für den Fall, dass dies ṣaḥīḥ sei, erklärt sich al-Farrā das Zustandekommen der Form folgendermassen: das *i* ist ein Hilfsvokal, der beim Zusammenstossen zweier vokalloser Konsonanten sich bildet. Es wäre zwar auch hier zunächst das wurzelhafte *a* zu erwarten. Immerhin könne man *muḏ* zum Vergleiche heranziehen, wo in ähnlicher Lage neben *muḏu l-yaumi* auch *muḏi l-yaumi* vorkomme. Im *Itḥāf* wird *bimuṣrɪḥiyyi* als Lesung auch al-Aʿmaš und Ḥamza zugeschrieben; es sei eine Dialektform und Quṭrub, al-Farrā und vor allem abū ʿAmr hätten sie für erlaubt erklärt. Man sieht, wie wenig die Berufung auf al-Farrā berechtigt ist!

(2) Den Mischplural *šayāṭūna* wird man davon ausnehmen müssen; denn dieser ist wohl kaum konstruiert, sondern der wirklichen Sprache entnommen.

(3) Die Stelle lautet vollständig: « ولا ادرأتكم وقد ذكر عن الحسن انه قال فإن يكن فيها لغة سوى دَرَيْتُ وأَدْرَيْتُ فلعل الحسن ذهب اليها وامّا ان تصلح من دَرَيْتُ أو أَدْرَيْتُ فلا لان الياء والواو اذا انفتح ما قبلهما وسكنتا صحّتا ولم تنقلبا إلى الف مثل قضَيْتُ ودعوتُ ولعل الحسن ذهب الى طبيعته وفصاحته فهمزها لانها تضارع درأْتُ الحدّ وشبهه وربما غلطت العرب فى

Die zweite Stelle ist Sure 17, 73(71). Al-Farrā stellt hier zunächst fest, dass die Lesung der ʿAwāmm *yauma nadʿū* ist. Daran knüpft er die Bemerkung: *wa "yadʿū" ʾaiḍan lillāhi,* d. h. eine neben der allgemeinen Lesung existierende Sonderlesung *yadʿū* hat den gleichen Sinn wie das *nadʿū* der ʿAwāmm. Dann heisst er weiter: *ḥaddaṯanā l-Farrā qāla saʾalanī Hušaim faqāla hal yagūzu "yauma yudʿau" rawauhu ʿani l-Ḥasan faʾaḫbartuhū ʾannī lā ʾaʿrifuhū faqāla qad saʾaltu ʾahla l-ʿarabiyyati ʿan ḏalika falam yaʿrifūhu.* Das *ʾahlu l-ʿarabiyyati* zeigt, dass der Sinn des *lā ʾaʿrifuhū* hier folgendermassen zu umschreiben ist: ich kenne keine sprachliche Erklärung und Rechtfertigung für die Lesung des al-Ḥasan. Diese kann daher nicht allein in dem *yā* statt des *nūn* bestanden haben (1). Man muss wohl, wie ich es oben getan habe, die Vokalisierung der Hs. Vehbi Ef. hinzunehmen: *yudʿau* (als Indikativ statt *yudʿauna*?).

Ein letztes Beispiel sprachlicher Kritik an al-Ḥasan weicht insofern von den vorausgehenden ab, als es hier um eine Konstruktion geht, die wenigstens in der Dichtung erlaubt ist. Das führt zu der neuen Frage: muss der Koran und die Lesung nicht nur sprachrichtig sein, sondern darüber hinaus das jeweils Bessere und Beste haben?

In Sure 46, 24(25) lasen, wie al-Farrā berichtet, ʿĀṣim, al-Aʿmaš und Ḥamza: *lā yurā* (2) *ʾillā masākinuhum.* Nach Isnāden für ʿAlī und Mugāhid mit der Lesung *lā tarā* folgt: *qāla waqaraʾa l-Ḥasan "lā turā ʾillā masākinuhum" wafīhi qubḥun fī l-ʿarabiyyati liʾanna l-ʿaraba ʾiḏā gaʿalat fiʿla l-muʾannaṯi qabla ʾillā ḏakkarūhu.* Der grammatische Mustersatz dafür lautet: "*ʾalam yaqum* (= *mā qāma*) *ʾillā gāriyatuka*" *walā yakādūna yaqūlūna "mā qāmat ʾillā gāriyatuka".* Diese sprachliche Erscheinung wird durch die Annahme erklärt, dass dabei ein *ʾaḥadun* zu ergänzen ist, dessen Verb immer maskulinisch ist, mag es nun für ein Maskulinum oder Femininum

---

النحرف اذا ضارعه اخر من الهمز فيهمزون غير المهموز سمعت امرأة مِن غنىّ تقول رِثْأتُ زوجى باببات ويقولون لبّاتُ بالحجّ وحلّأتُ السويق فيغلطون لان حلّأتُ قد يقال فى دفع العطاش من الابل ولبّأتُ ذهب إلى اللبأ الذى يؤكل ورثّأت زوجى ذهب الى رثيئة اللبن وذلك اذا حلبت الحليب على الرائب.

(1) Vgl. *Itḥāf* zur Stelle.

(2) Vokalisierung und Punktierung nach der Hs. Vehbi Ef., welche mit der Lesartenliteratur übereinstimmt.

stehen. Denn man sagt: "*ʾin qāma ʾaḥadun minhunna ʾillā faḍribhu*" *walā taqūlu* "*ʾin qāmat ʾaḥadun*" *ʾillā mustakrihan*. Zwar ist letzeres in der Dichtung erlaubt (es folgt ein Belegvers), aber das andere ist *ʾagwadu l-kalāmi*. Die Folgerung, die sich daraus für die Lesung des al-Ḥasan ergibt, wird nicht ausdrücklich gezogen. Sie ist aber klar genug ausgesprochen: für al-Farrā scheidet sie aus, weil er an die Sprache des Korans höhere Anforderungen stellt als an die der Dichter. Oder besser gesagt: er sucht und findet im Koran ein vorbildlicheres Arabisch.

Der circulus vitiosus, welcher dabei unvermeidlich wird, kommt klar zum Ausdruck im Falle von Sure 56, 22. In diesem Vers standen sich zwei Lesungen gegenüber: *waḥūrin ʿīnin* und *waḥūrun ʿīnun*. Al-Farrā zitiert sie oft und behandelt sie ausführlich bei Sure 2, 6(7) und im Zusammenhang der Sure 56. Darnach ist der Genitiv zwar nur die Lesung einiger (der *ʾaṣḥābu ʿAbdi llāhi* heisst es in Sure 56 genauer), aber sie ist *waghu l-ʿarabiyyati* (*waghu l-kalāmi*). Die Lesung mit Nominativ — vertreten von *ʾakṯaru l-qurrāʾi* — erklärt er sich aus dem Bedenken, dass der Genitiv von dem *yaṭūfu... biʾakwābin* abhinge, was eine unmögliche Vorstellung ergebe (*lā yuṭāfu bihinna*). Der Sinn verlange die Ergänzung eines *waʿindahum* oder *walahum* (*ḥūrun ʿīnun*). Dagegen betont al-Farrā, dass das *bi* bzw. der Genitiv streng genommen nur im ersten Glied passt, dass daher die Leser mit Nominativ auch die vorausgehenden Genitive *fākihatin* und *laḥmin* in Nominative abändern müssten. Seine Erklärung des durchgängig beizubehaltenden Genitivs ist folgende: *wal-ḥafḍu ʿalā ʾan yutbiʿa ʾāḫira l-kalāmi biʾawwalihī waʾin lam yaḥsun fī ʾāḫiratihī mā ḥasuna fī ʾawwalihī*. Das finde sich oft im (Grammatiker-) Arabisch und in der Dichtung: *kaṯīrun fī kalāmi l-ʿarabi waʾašʿārihim* (so bei Sure 2, 6). Es folgt ein Belegvers, an den er unmittelbar die Bemerkung anfügt: *wal-kitābu aʿrabu waʾaqwā fī l-ḥuggati mina š-šiʿri* (1). *Kitāb*, hier gleich Koran, ist aber nach dem Zusammenhang nur die von al-Farrā gewählte Sonderlesung!

Die Frage nach der Vorbildlichkeit der Sprache des Korans fordert auch noch die Erörterung der folgenden schwierigen Stelle. Das pleonastiche *mā* in Sure 3, 153(159) (*fabimā raḥmatin mina*

(1) Nach Sībawaih I 73, 16 hätte den Nominativ auch al-Ḥasan vertreten. In diesem Fall wäre al-Farrās Polemik auch hier gegen ihn gerichtet. Doch der *Itḥāf* nennt al-Ḥasan zusammen mit al-Aʿmaš, Ḥamza und al-Kisāʾī für den Genitiv.

*llāhi*) gibt al-Farrā Anlass zu Ausführungen über seine Konstruktion. Es kann ṣila sein d. h. pleonastisch, ohne jeden Einfluss auf die Konstruktion bei folgendem indeterminierten (z. B. Sure 3, 153) und determinierten Ausdruck (z. B. Sure 4, 154(155): *fabimā naqḍihim*). Andererseits wird es aber auch als volles Nomen behandelt, d. h. als Relativpronomen (ṣila im gewöhnlichen Sinn). Hier heisst es für den Fall eines folgenden determinierten Ausdrucks: *ʾāṯarū r-rafᶜa,* womit offenbar die Grammatiker gemeint sind. Doch liest in Sure 4, 154 niemand den Nominativ, der erlaubt wäre. Al-Farrā hat überhaupt Bedenken gegen den Nominativ; denn wäre er die Regel, dann müsste man ihn auch in Sure 28, 28 erwarten: *ʾayyamā l-ʾagalāni.* Dem steht aber der Konsonantentext mit *ʾayyamā l-ʾagalaini* entgegen: *faʾakrahuhū liḏalika walā ʾarudduhū.* Diese Beteuerung, er gefällt mir nicht, ich lehne ihn aber nicht ab, geht offenbar auf das (*ʾāṯarū*) *r-rafᶜ* zurück. Al-Farrā will sagen: dadurch dass ich die Unmöglichkeit der Lesung *al-ʾagalāni* in Sure 28, 28 betone, will ich nicht bewiesen haben, dass der Nominativ falsch ist. Denn *wal-qurrāʾu lā taqraʾu bikulli mā yagūzu fī l-ᶜarabiyyati.* Daraus folgert al-Farrā weiterhin: *falā yaqbuḥanna ᶜindaka tašnīᶜu mušanniᶜin mimmā lam yaqraʾhu l-qurrāʾu mimmā yagūzu* d. h. man hat das Recht, Sprachmöglichkeiten, die die Lesung nicht berücksichtigt, für unschön zu halten (1). Nun erwartet man aber bei dem oben angeführten Grundsatz

(1) Damit man meine Interpretierung überprüfen kann, gebe ich die Stelle vollständig, zu der nur die Hs. Nuru Osmaniye 459 vorhanden ist:

وقوله ﴿فبما رحمة من الله﴾ العرب تجعل ما صلة فى المعرفة والنكرة واحدا قال الله ﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾ والمعنى فبنقضهم و﴿عمّا قليل ليصبحنّ﴾ والمعنى عن قليل والله اعلم وربّما جعلوها اسما وهى فى مذهب الصلة فيجوز فيما بعدها الرفع على انه صلة والخفض على اتباع الصلة بما قبلها كقول الشاعر

فكفى بنا فضلا على مَن غيرنا حبّ النبىّ محمّد ايّانا [Sīb. I 230, 7 =]

وترفع غير اذا جعلت صلة باضمار هو وتخفض على الاتباع لمن وقال العرزدق

انا واياك ان بلغن ارحلنا كمن بواديه بعد المحل مَمْطورِ [Sīb. I 230, 9 =]

فهذا مع النكرات فاذا كانت الصلة معرفة آثروا الرفع من ذلك ﴿فبما نقضهم﴾ لم يقرأه احد برفع ولم نسمعه ولو قيل جاز أنشدونا بيت عدى

لم أرَ مثل الفتيان فى غِيَرِ الايّام ينسون ما عواقبُها [b. Yaᶜīš I 446 =]

والمعنى ينسون عواقبها صلةلما وهو مما اكرهه لان قائله (lacuna?)

— der Koran ist *ʾaʿrabu waʾaqwā fi l-ḥuggati* als die Dichtung — dass damit von selbst die vom Koran nicht gebrauchte Konstruktion zur weniger guten herabsinkt. Die Grammatiker, denen gegenüber al-Farrā obiges Recht betonen muss, stehen daher noch nicht auf dem Standpunkt jenes Grundsatzes. Für sie können ausser- und gegenkoranische Konstruktionen das Normale und Bessere sein. Man kann somit auch in diesem Punkt bei al-Farrā noch den Übergang sehen von der alten freiheitlicheren Haltung dem Koran gegenüber zu der späteren engen Auffassung, nach der der Koran in der überlieferten Form in allem und jedem vollkommen ist.

Sībawaih bringt zu der hier erörterten Frage keine direkten und klaren Aussagen. Doch kann seine Stellungnahme aus folgenden zwei Fällen erschlossen werden. Kapitel 106 und folgende handeln von der bekannten unlogischen Kasusattraktion in ṣifa-Sätzen wie: *marartu biragulin ḍāribin ʾabūhu ragulan* oder *marartu biragulin ḥasanin ʾabūhu*. Ist hierbei das Prädikat des qualifikativen Relativsatzes ein Substantiv, so ist mubtadaʾ d. h. der Nominativ das gegebene. Es kommt zwar auch hier Attraktion vor, aber sie ist selten und schlecht; daher *marartu biragulin fiḍḍatun ḥilyatu saifihī* (Kap. 108). Im Kapitel 109 ist darauf von Ausdrücken die Rede, die mehr als die Partizipien und Verbaladjektive den Substantiven sich nähern, bei denen daher der Nominativ auch besser ist als Kasusangleichung. Es sind dies die *ʾafʿalu*-Formen, *miṯlun, sawāʾun, ʾayyun* und Zusammensetzungen mit *ʾabū* u. ä., also Ausdrücke, die in sich unvollständig sind und als komparative Wörter ein Vergleichsglied wenigstens dem Sinne nach mit sich führen. So sagt man: *marartu biragulin ḫairun minka ʾabūhu; marartu biragulin sawāʾun ʿalaihi š-šarru wal-ḫairu* (I 196, 17). Nachdem dann im Kapitel 110 noch einmal von der mubtadaʾ-Konstruktion bei Nomina zusammen mit weiteren Komplikationen die Rede war, wird in I 200, 3 noch folgende Regel gegeben: Ausdrücke, die indeterminiert naʿt zu einem Indeterminierten sind, werden ḫabar-Akkusativ zu einem Determinierten. Darum heisst es: *marartu bi Zaidin ḥasanan ʾabūhu* und *marartu bi ʿAbdi*

---

يلزمه أن يقول ‹ايما الاجلان قضيت› فاكرهه لذلك ولا ارتّه [وقد جا [delenda?
وقد وجّهه بعض النحويين الى ينسون أيّ شيء عواقبها وهو جائز والوجه
الأول احبّ الىّ والقراء لا تقرأ بكلّ ما يجوز فى العربية فلا يقبحن عندك تشنيع
مشنّع ممّا لم يقرأه القراء ممّا يجوز

*llāhi mulāzimaka* (1). Was aber auch bei indeterminierten Ausdrücken als Nicht-ṣifa mubtada' bildete (also reine Substantive und Nomina wie *ḫairun* und *sawā'un*) bleibt im Nominativ auch bei determinierten Ausdrücken. So *sawā'un* in Sure 45, 20(21): *'am ḥasiba lladīna ǧtaraḥū... 'an yaǧ'alahum kalladīna 'āmanū... sawā'un maḥyāhum wamamātuhum.* Ebenso *ḫairun* in dem abgeänderten Beispielsatz: *marartu bi 'Abdillāhi ḫairun minhu 'abūhu.* Der Akkusativ (*ḫairan minhu 'abūhu*) ist *luġatun radī'atun* (I 200, 9). Dieses Urteil gilt auch für das Koranzitat und trifft hier die Lesung *sawā'an* (2) für den Fall, dass Sībawaih sie gekannt hat. Auf alle Fälle aber hat die allgemeine Lesung das mustergültige Arabisch. Dass für Sībawaih dabei die Lesung unantastbar ist, kann man aus I 423, 19 sehen. Hier hatte er in Sure 91, 9 (*qad 'aflaḥa man zakkāhā*) ein beteuerndes *la* erwartet. Doch er sucht und findet die Erklärung für den Mangel, der nur ein scheinbarer sein kann: *wakāna ḥasanan ḥīna ṭāla l-kalāmu.*

Die subtilen Unterscheidungen der letzten Beispiele zeigen, dass wir bereits tief in die Wissenschaft der arabischen Nationalgrammatik hineingeraten sind und dass damit das Alltagsarabisch der Dialekte weit hinter uns liegt. Zu letzterem durchzudringen, seine Auswirkungen auf den Koran in seiner Entstehung und Entwicklung festzustellen, ist uns nicht mehr möglich. Denn, wie schon einmal betont wurde, selbst die Konsonantenvarianten, die Stämmen zugeschrieben werden und die zugleich in der Tradition öfters auch als Varianten des Ubai oder des b. Mas'ūd vorhanden sind, tragen schon ausgesprochen grammatische Färbung. So gehören die im Aufsatz über den 'uṯmānischen Kodex mitgeteilten Varianten der banū Tamīm (3) zu den bekannten, viel erörterten grammatischen Themen des faṣl, istiṯnā' und *mā* = *laisa*. Sībawaih beruft sich überhaupt kaum jemals auf die alltägliche Sprache. Die Araber, die er als Gewährsmänner zitiert, sind grammatisch gebildet.

(1) Indeterminiert! Vgl. Sīb. I 198, 20.

(2) Nach dem *Itḥāf* lasen *sawā'an* die Kufier Ḥafṣ, Ḥamza, al-Kisā'ī und Ḫalaf. Al-Farrā sagt im Zusammenhang der Sure 45 allgemein, dass *sawā'an* und *sawā'un* gelesen wird. Doch bei Sure 22, 25, wo er bereits auf diese Doppellesung von Sure 45, 20 vorverweist, behauptet er: *faqad naṣabahā l-A'maš waḥdahū warafa'ahā sā'iru l-qurrā'i.*

(3) *Orientalia*. NS 14 (1945), S. 357 ff.

Aus al-Farrā dagegen sind mir wenigstens zwei Fälle bekannt, die wirklich der Beduinensprache zugewiesen werden können. Der erste gehört in das Gebiet der Lesung. In Sure 1, 1 sollen nämlich *ahlu l-badwi,* wie es hier ausdrücklich heisst, nicht nur *al-ḥamdu lillāhi* und *al-ḥamda lillāhi,* sondern auch mit naturhaft regelloser Vokalangleichung *al-ḥamdu lullāhi* und *al-ḥamdi lillāhi* rezitiert haben. Im zweiten Fall handelt es sich um die Abkürzung von *ʾayyu šaiʾin* zu *ʾaišin,* die al-Farrā zweimal in Zusammenhängen erwähnt, die für ihn kennzeichnend sind. Das erstemal ganz unlogisch bei Sure 1, 1, um damit die abgekürzte Schreibweise بم الله für *bismi lāhi* zu erläutern: *wamimmā kaṯura fī kalāmi l-ʿarabi faḥaḏafū ʾakṯara min ḏā qauluhum "ʾaišin* (أَيْشٍ) *ʿindaka" faḥaḏafū ʾiʿrāba ʾayyin waʾiḥdā yāʾaini waḥuḏifati l-hamzatu min šaiʾin wakusirati š-šīn.* Die zweite Stelle kann die Erklärung dafür geben, dass derartige Angaben über wirklich gesprochenes Arabisch bei al-Farrā (und Sībawaih) so selten sind. Sie findet sich in Sure 4, 90(88). Um hier bei dem prädikativen Akkusativ *mā lakum... fiʾataini* vor falscher Anwendung des qiyās zu warnen, sagt al-Farrā: *ʾalā tarā ʾannahum qālū "ʾaišin ʿindaka" walā yagūzu l-qiyāsu ʿalā hāḏihī fī šaiʾin mina l-kalāmi.* Mit anderen Worten, es handelt sich bei *ʾaišin* um eine aus der Umgangssprache in den kalām d. h. in das von den Grammatikern normierte Arabisch eingedrungene Wendung, die man als ganz isolierte Erscheinung duldete (1).

Sonst wird auch bei al-Farrā für ausgesprochen Grammatisches auf die Dialekte der Stämme Bezug genommen. Als Beispiel führe ich an, was al-Farrā zu dem *ġairihī* in Sure 7, 57(59): *mā lakum min ʾilāhin ġairihī* bemerkt: *ġairihī* ist naʿt zu *ʾilāhin.* Es wird aber auch *ġairuhū* gelesen, wobei der Nominativ tābiʿ (Apposition) des dem Sinne nach im Nominativ stehenden *ʾilāh* ist: *wabaʿḍu banī ʾAsad wa Quḍāʿa ʾiḏā kāna "ġair" fī maʿnā "ʾillā" naṣabūhā tamma l-kalāmu ʾau lam yatmim.*

Selbst auf dem Gebiet des Grusses und Ausrufes in der bei Sībawaih und al-Farrā breit erörterten Frage des Verhältnisses und der Verteilung des Nominativs und Akkusativs ist es nicht die Sprache des Alltags, auf die man sich beruft, sondern die der Grammatiker. Und dass diese zu keiner einheitlichen Normierung gelangt sind, ist

(1) Wohl weil sie gelegentlich von Dichtern im Verszwang übernommen worden war.

durch den ʿuṯmānischen Konsonantentext mitverursacht, nach dem in Sure 51, 25: *faqālū salāman qāla salāmun* beide Kasus unvermittelt nebeneinander stehen. Al-Farrā spricht darüber schon bei Sure 2, 55(58): *qūlū ḥiṭṭatun*. Grammatisch sind für ihn in Sure 51, 25 Nominativ und Akkusativ vollkommen gleichwertig und könnten in beiden Fällen stehen: *ʾin šiʾta rafaʿtahumā maʿan waʾin šiʾta naṣabtahumā gamīʿan*. Die grammatische Möglichkeit des zweimaligen Akkusativs erhärtet er durch den Hinweis auf eine der beiden qirāʾa (*fī ʾiḥdā l-qirāʾataini*) (1), in der سلاما قال سلاما stehe. Der Nominativ wird durch eine Berufung auf die Araber bewiesen. Das geschieht nicht durch den Hinweis auf einen im Alltag gebrauchten Gruss, sondern es heisst: *fal-ʿarabu taqūlu: ʾiḏā ltaqau faqālū salāmun*. Statt des schlichten Grusses erscheint ein grammatischer Mustersatz, weil die Problemstellung von der einfachen Frage: wie sagen die Araber, wenn sie sich grüssen, künstlich kompliziert wurde durch den Gesichtspunkt der Abhängigkeit von dem vorausgehenden *qāla*.

Sībawaih kommt in seinem *Kitāb* auf Sure 51, 25 (= 11, 72) nicht zu sprechen; aber das *salāman* in Sure 25, 64(63) erwähnt er in I 136, 3 und zwar die Erklärung dieses Akkusativs durch abū l-Ḫaṭṭāb. Nach diesem wäre der Sinn, ähnlich dem *subḥāna llāhi* = *barāʾata llāhi mina s-sūʾi, tasalluman minka* = *barāʾatan minka*. Er berief sich dafür auf abū Rabīʿa, der zu sagen pflegte: *ʾiḏā laqīta fulānan faqul lahū salāman* (2) und es auf seine Frage mit *barāʾatan minka* erklärte. In gleicher Weise wäre auch der erwähnte Koranvers zu verstehen, der kein eigentlicher Gruss sei, sondern bedeute: *lā ḫaira bainanā wabainakum walā šarra*. Al-Farrā erwähnt diese Deutung nicht. Er sagt im Gegenteil zu unserer Stelle nur kurz, dass die Gläubigen vor dem göttlichen Befehl, die Ungläubigen zu bekämpfen, auf die Beleidigungen der Mekkaner mit freundlichem Grusse antworteten.

Hierher gehört auch Sure 7, 164: *qālū maʿḏiratun/an*. Al-Farrā gibt im Lemma des Koranzitates den Akkusativ und erklärt ihn: *ʾiʿḏāran faʿalnā ḏalika*. Warum er dabei vom Akkusativ ausging, zeigen die folgenden Worte: *waʾakṯaru kalāmi l-ʿarabi ʾan tanṣiba l-maʿḏirata*. Trotz dieses herrschenden 'Sprachgebrauches' haben aber die (Mehrzahl der) Leser den Nominativ vorgezogen: *waqad*

(1) d. i. Ubai oder b. Masʿūd.

(2) Man vergleiche dazu den Satz der 'Araber' oben bei al-Farrā: *iḏā ltaqau faqālū salāmun*.

*ʾāṯarati l-qurrāʾu rafʿahā,* sodass sich al-Farrā veranlasst sieht zu betonen: *wanaṣbuhā gāʾizun.* Das *gāʾiz* ist, wie die Fortsetzung zeigt (*faman rafaʿa qāla hiya maʿḏiratun*), grammatisch zu verstehen. Man gewinnt daher den Eindruck, dass die Vertreter der Lesung dazu übergegangen waren, den Akkusativ auch sprachlich zu verdächtigen. Demgegenüber hat ihn al-Farrā zuerst als die nach dem kalām näherliegende Form bezeichnet und betont, dass er (für alle Fälle) erlaubt sei. Der allgemeinen Lesung erweist er die gebührende Ehre, indem er auch sie, wie eben angeführt, erklärt (1).

Dass al-Farrā in seiner Angabe über den Akkusativ als das Vorherrschende im kalām al-ʿarab nicht auf die gesprochene Sprache zurückgreift, sondern auf eine Grammatikertradition, zeigt die Behandlung des Koranverses bei Sībawaih. Sībawaih bespricht im Kapitel 65 die Lesung mit Nominativ *maʿḏiratun* allein. Und doch kommt klar genug zum Ausdruck, dass auch für ihn der Nominativ die Ausnahmekonstruktion ist. Denn das Kapitel 65 hat zum Thema: *mā yantaṣibu ʿalā ʾiḍmāri l-fiʿli.* Dabei bemerkt er in I 134, 3: *waqad gāʾa baʿḍu hādā rafʿan...*, und die Koranstelle führt er mit: *wamiṯluhū fī ʾannahū ʿalā l-ibtidāʾi walaisa ʿalā fiʿlin qauluhū "qālū maʿḏiratun ʾilā rabbikum"* ein (I 134, 13). Den Akkusativ erwähnt Sībawaih nicht als Lesung, sondern mit einer Abänderung des Koranwortes in eine Wendung des kalām: *walau qāla ragulun liragulin "maʿḏiratan ʾilā llāhi waʾilaika min kaḏā wakaḏā" yurīdu ʿtiḏāran lanaṣaba* (2).

Noch eine dritte Stelle zu dem gleichen Thema. In Sure 13, 28(29): *ṭūbā lahum waḥusnu maʾābin* ist nach al-Farrā wiederum die qirāʾa, und zwar diesmal ohne Ausnahme, für den Nominativ. Dennoch wäre auch der Akkusativ möglich, der nur in *ḥusna* zu eignem Ausdruck käme: *kamā taqūlu l-ʿarabu "al-ḥamdu lillāhi" wa"l-ḥamda lillāhi".* Dem Akkusativ steht nicht im Wege, dass *ṭūbā* ism und nicht maṣdar ist. Man sagt ja neben *at-turābu lahū* auch *at-turāba lahū,* obwohl zugegeben werden muss, dass der Nominativ bei *al-ʾasmāʾu l-mauṣūfatu* besser ist.

(1) Von den kanonischen Lesern Kufas vertritt allein Ḥafṣ den Akkusativ. Durch ihn wurde diese Lesung die verbreitetste; vgl. die nächste Anm.

(2) Wahrscheinlich hat Sībawaih den Akkusativ als Sonderlesung gekannt. Denn unter den Vierzehn (*Iṯḥāf*) vertritt ihn neben dem Kufier Ḥafṣ auch noch der Baṣrer al-Yazīdī (gest. 202). Wenn er trotzdem diese Sonderlesung übergeht, so entspricht das seiner Parteinahme für die ʿĀmma.

Sībawaih erwähnt diesen Vers im Kapitel 68, wo er von indeterminierten maṣdar und Nomina handelt, die wie determinierte im Nominativ stehen (*salāmun ʿalaika*), die also mubtadaʾ eines Aussagesatzes sind: ihr Inhalt steht für den Sprecher fest; er bemüht sich nicht erst um dessen Verwirklichung, obwohl dieser Sinn mitgegeben ist (I 138, 13 ff.). Sībawaih verzichtet im folgenden bei der ständigen Disharmonie zwischen Sinndeutung und Sprachgebrauch auf Ordnung und gibt statt dessen die Anweisung: *yanbaġī laka ʾan tugriya hāḏihī l-ḥurūfa kamā ʾagrati l-ʿarabu waʾan taʿniya mā ʿanau bihā* (I 138, 21 ff.) (1). Damit sind wohl noch die Worte in I 139, 6 f. in Zusammenhang zu bringen, wo es nach dem Zitat von Sure 13, 28 und *wailun yaumaʾiḏin lil-mukaḏḏibīna* (sehr oft in Sure 77) sowie *wailun lil-muṭaffifīna* (83, 1) heisst: *al-ʿibādu kullimū bikalāmihim wagāʾa l-qurʾānu ʿalā luġatihim*. Die luġa der Araber aber, in welcher der Koran geoffenbart wurde, ist, wie die Beispiele und das Wort kalām, welches mit luġa gleichwertig gebraucht wird, zeigen, das Arabisch der Grammatiker. Und da auch dieses Arabisch entsprechend einem Grundzug arabischen Geistes überhaupt weder im Wortschatz noch in der Formenlehre und Syntax ein geschlossenes Ganze wurde, so blieb die ʿArabiyya auch in der Form der Grammatik als normierendes Prinzip der Lesung von sehr zweifelhaftem Wert (2). Sie musste gegenüber anderen Normen zur Bedeutungslosigkeit herabsinken. Sunna und ʿĀmma, von denen im nächsten Abschnitt die Rede sein wird, beherrschen schon das Feld. Der Grammatiker kann demgegenüber nur bereits vorhandene Lesungen nach den Masstäben seiner Wissenschaft beurteilen oder höchstens noch

(1) Ähnlich spricht al-Farrā im gleichen Zusammenhang bei Sure 4, 28(24): *kitāba llāhi ʿalaikum*. Einige Grammatiker hätten hier bei dem Nomen *kitāb* den Nominativ erwartet (*waqad qāla baʿḍu ʾahli n-naḥwi maʿnāhu kitābu llāhi*). Doch al-Farrā sagt: *waqul mā taqūlu l-ʿarabu "Zaidan ʿalaika" ʾau "Zaidan dūnaka"*.

(2) Es blieben ja, wie schon einmal gesagt wurde, auch vor dem Forum der Grammatik alle Dialekte wenigstens grundsätzlich und theoretisch gleichberechtigt. Wie dies für Grammatiker ein Endurteil darüber, was arabisch und nicht arabisch ist, praktisch unmöglich machte, kann folgender Fall zeigen. Statt *yaziffūna* in Sure 37, 92(94) las al-Aʿmaš *yuziffūna*. Daneben gab es auch eine Lesung *yazifūna* wie von einem Verb *wazafa–yazifu*. Al-Kisāʾī erklärte dazu: *lā ʾaʿrifuhā* (*-hā* = *luġa*). Ebenso al-Farrā: *lā ʾaʿrifuhā ʾaiḍan*. Aber er kennt die Unsicherheit seiner Lage und fügt vorsichtig hinzu: *ʾillā ʾan takūna lam taqaʿ ʾilainā*. Es kann eine Dialektform sein, von der er nur noch nicht gehört hat.

theoretisch die Möglichkeit einer neuen aufzeigen. Ja noch mehr, der Koran bzw. die Lesung will zur Norm für die Grammatik werden.

Zum Schluss kann dieses Verhältnis von Grammatik und Lesung im Kufa und Baṣra des ausgehenden zweiten Jahrhunderts noch einmal durch die Untersuchung der Ausführungen al-Farrās und Sībawaihs zu Sure 19, 70(69) verdeutlicht werden. Es geht da um die vielerörterte Konstruktion des *ʾayyu-(hum)* nach einem Verb, das nicht Verbum dicendi oder sentiendi ist. Sure 19, 70(69) spielt in dieser Frage eine grosse Rolle. Schon bei Sure 2, 64(68) verweist al-Farrā auf den Vers, weil hier das Thema durch die Koranworte *yubayyin lanā mā launuhū* angeschlagen wird. In derartigen, von Verba dicendi oder sentiendi abhängigen, indirekten Fragesätzen soll man (im Koran) immer das *ʾayyun* vom folgenden Verb oder Prädikatsnomen abhängen lassen (1). In Sure 2, 64 ist also das *mā* Nominativ gleich *ʾayyu šaiʾin launuhū*. Lässt man auf *ʾayyu* das vorausgehende Verb wirken, dann verliert es seinen Fragecharakter (2). Mit anderen Worten, der Akkusativ (oder allgemein die Abhängigkeit von dem vorausgehenden Verb) ist die Norm, wenn das Verb des übergeordneten Satzes kein Verbum dicendi oder sentiendi ist (3). Dafür bringt al-Farrā zwei Beispiele. Das erste ist ein Satz des kalām: *laʾaḍribanna ʾayyahum yaqūlu ḏāka*. Das zweite ist Sure 19, 70(69): *ṯumma lananziʿanna min kulli šīʿatin ʾayyahum ʾašaddu ʿalā r-raḥmāni ʿitiyyan*. Leider sagt al-Farrā nichts über die Lesung(en) des Verses, sondern geht gleich zur grammatischen Erörterung des Akkusativs *ʾayyahum* über, den er nach dem Vorausgehenden als Norm betrachtet haben muss: *man naṣaba ʾayyan ʾauqaʿa ʿalaihi n-nazʿa walaisa bistifhāmin kaʾannahū qāla lanastaḫriganna l-ʿātiya llaḏī huwa ʾašaddu*. Wenn aber nun al-Farrā sofort weiterfährt: *wafīhā waghāni mina r-rafʿi* ...

(1) *wakaḏalika mā kāna fī l-qurʾāni miṯluhū faʾaʿmil fī mā waʾayyini l-fiʿla llaḏī baʿdahumā walā tuʿmili llaḏī qablahumā ʾiḏā kāna muštaqqan mina l-ʿilmi*. Statt des letzteren Ausdrucks heisst es später mit grösserer Annäherung an unseren Terminus (Verba dicendi et sentiendi): *fī l-ʿilmi wal-iḫbāri wal-ʾinbāʾi wamā ʾašbahahā*.

(2) (*ʾayyun*) *ʾiḏā ʾauqaʿta ʿalaihā l-fiʿla ḫaragat min maʿnā l-istifhāmi*.

(3) Statt die Regel in dieser Weise klar zu formulieren, bemüht sich al-Farrā einen Grund für die verschiedene Wirkungsweise der beiden Gruppen von Verben zu finden. Er sieht ihn darin, dass die Verba dicendi über ein erstes nominales Objekt hinaus wirken können im Gegensatz zu den übrigen transitiven Verben z. B. *ḍaraba*: *lā yaqaʿu ʿalā smin ṯumma yaʾtī baʿda ḏalika stifhāmun waḏalika liʾanna ḍ-ḍarba lā yaqaʿu ʿalā ṯnaini*.

und die beiden sprachlichen Möglichkeiten für den Nominativ im Folgenden breit erörtert, ja sogar noch eine dritte sehr gezwungene Erklärung hinzufügt, möchte ich das so verstehen, dass die Grammatiker sich bemüht haben, neben dem in ihren Augen normalen Akkusativ auch den von der Lesung überwiegend vertretenen Nominativ auf die verschiedenste Art zu erklären.

Diese Folgerungen aus dem Text al-Farrās finden ihre Bestätigung und Ergänzung bei Sībawaih und in der Lesartenliteratur. Sībawaih handelt im Kapitel 222 über *ʾayyun*. Er kompliziert das Problem durch die Hereinnahme der nahen Beziehung des generell relativischen *ʾayyun* zum Bedingungssatz. Das Beispiel aus dem kalām, welches hier dem Koranzitat vorausgeht, lautet: *iḍrib ʾayyuhum ʾafḍalu* (I 350, 12). Sībawaih findet in Übereinstimmung mit der aus al-Farrā gewonnenen Regel den Nominativ auffällig und fragt darüber al-Ḫalīl: *wasaʾaltu l-Ḫalīla ʿan qaulihim: "iḍrib..."*. Mit *-him* sind die Grammatiker gemeint, die mit diesem Mustersatz operieren, und zwar Araber, wie aus einer späteren Stelle klar hervorgeht (1). Al-Ḫalīl antwortet: *al-qiyāsu n-naṣbu*. Denn *ʾayyun* ist, wenn es nicht fragend oder bedingend gebraucht wird, gleich *allaḏī*, also relativisch. Das stimmt sachlich zu den Ausführungen al-Farrās. Sībawaih zitiert darauf Sure 19, 70, indem er den Akkusativ als eine Sonderform einführt: *waḥaddaṯanā Hārūn ʾanna l-Kūfiyyīna yaqraʾūnahā "ṯumma lananziʿanna min kulli šīʿatin ʾayyahum..." wahiya luġaṯun gayyidatun naṣabūhā kamā garrūhā ḫīna qālū mrur ʿalā ʾayyihim ʾafḍalu*. Dabei hat luġa grammatischen Sinn; denn das Einsetzen von *marra*, um durch die Präposition das Abhängigkeitsverhältnis klar herauszustellen, ist typisches Grammatikerverfahren. Man kann daher annehmen, dass "die Kufier", die den Akkusativ lasen, dabei von grammatischen Erwägungen ausgingen, d. h. Grammatiker waren. Dann bedeutet der Ausdruck nicht, wie man ihn zunächst verstehen könnte, die ʿĀmma von Kufa. Die Berufung auf Kufa für den Akkusativ sowie der einleitende Mustersatz zeigen, dass die Lesung von Baṣra einheitlich den Nominativ *ʾayyuhum* vertrat (2).

(1) I 351, 16: *walau qālati l-ʿarabu "ḍrib ʾayyun ʾafḍalu" laqultahū walam yakun buddun min mutabāʿatihim*. Die Stelle zeigt, wie in der Grammatik die Araber noch uneingeschränkt herrschen; in der Grammatik, aber nicht mehr in der Lesung! Bei al-Farrā treten sie gegenüber Sībawaih auch schon in der Grammatik bedeutend zurück.

(2) Offenbar ist der Mustersatz: *iḍrib ʾayyuhum ʾafḍalu* der Koranstelle in ihrer üblichen Form (d. h. mit Nominativ) nachgebildet worden. Um die

Die Lesartenliteratur bestätigt diese Überlegungen. In der kanonischen findet sich der Akkusativ überhaupt nicht. Nur bei b. Ḫālawaih (1) hat sich die Nachricht gehalten, dass Muʿāḏ b. Muslim und Ṭalḥa b. Muṣarrif *ʾayyahum (bifatḥi l-yāʾi)* gelesen haben. Muʿāḏ wird bei b. Ḫālawaih *ustāḏu l-Farrā* genannt. Al-Farrā selber erwähnt ihn nur einmal, bei Sure 55, 76: *ḥaddaṯanī Muʿāḏ b. Muslim b. abī Šārata qāla kāna gāruka Zuhair al-Furqubī yaqraʾu "ʿalā rafārifa* (für: *rafrafin*) *ḫuḍrin waʿabāqiriyya ḥisānin" qāla: ar-rafārifu qad takūnu ṣawāban waʿammā l-abāqiriyya falā;* denn in einer gebrochenen Pluralform folgen nicht drei volle (*ṣiḥāḥ*) ʾaḥruf auf das Dehnungsalif. Die Kontroverse zeigt, dass beide sowohl Grammatiker als auch Leser waren, was für Zuhair in den *Ṭabaqāt* I 295 (N. 1301) ausdrücklich gesagt wird: *an-naḥwiyyu*. Daraus geht hervor, dass nicht die ʿĀmma von Kufa den Akkusativ las, sondern nur (einige) grammatisch eingestellte Leser wie Muʿāḏ, der sich dabei, um seine Sonderlesung zu verteidigen, möglicherweise auf ältere kufische Autoritäten wie Ṭalḥa berufen hat.

So beleuchtet Sure 19, 70 noch einmal das Verhältnis der Grammatik zur Lesung. Die Lesung beherrscht das Feld und zwar in Baṣra vollständiger als in Kufa. In Kufa gab es noch Grammatiker, die nach ihrer Wissenschaft den Akkusativ lasen; aber der Name Ṭalḥa zeigt, dass sie das nicht mehr nur mit Berufung auf den *qiyās al-ʿarabiyya* taten. Und doch war die Zeit noch nicht allzu fern, in welcher der baṣriche Grammatiker ʿĪsā aṯ-Ṯaqafī in gleichen Fällen seiner grammatischen Erkenntnis und seinem Sprachgefühl selbst gegen den Kodex gefolgt war. Das kann an Hand von Sure 12, 18 gezeigt werden.

Al-Farrā bemerkt hier zu *faṣabrun gamīlun* nach der Erklärung des Nominativs, dass auch *faṣabran gamīlan* im Sinne einer Selbstaufforderung zur Geduld möglich wäre. So fände es sich in der qirāʾa des Ubai mit Alif. In Sure 12, 83, wo der Ausdruck wiederkehrt, sagt al-Farrā, dass im Falle einer Aufforderung an sich selbst der Akkusativ das näherliegende (*ʾashalu*) wäre, so wie es beim Dichter heisst: *yaškū ʾilayya gamalī ṯūla s-surā ṣabran gamīlan fakilānā mubtalā.*

---

Erklärung dieses Nominativs bemühen sich im folgenden al-Ḫalīl Yūnus und Sībawaih um die Wette, ein Zeichen der Autorität, welche die Lesung der ʿĀmma für sie besass.

(1) G. Bergsträsser, *Sammlung nichtkanonicher Koranlesarten* (*Bibl. isl.* Bd. 7), S. 86, 2.

Sībawaih geht in I 134, 17 (1) von diesem Dichtervers aus, aber mit dem Nominativ in *ṣabrun gamīlun* und sagt dazu: *wan-naṣbu ʾakṯaru waʾagwadu liʾannahū ʾamrun.* Darauf zitiert er als weiteres Beispiel für den Nominativ Sure 12, 18 und erklärt ihn durch die Ergänzung: *al-ʾamru ṣabrun gamīlun.* Man sieht aber sehr gut, dass trotz dieser Rechtfertigung des Nominativs in den Kreisen der baṣrischen Grammatiker der Akkusativ als das sprachlich bessere angesehen wurde. Dazu erfährt man aus der Šawāḏḏliteratur (2), dass ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī *faṣabran gamīlan* gelesen hat. Über den Beweggrund seiner Lesung kann kein Zweifel bestehen; er ist nicht Ubai, sondern *qiyās al-ʿarabiyya.* Sein kühnes Vorgehen hat aber die Reaktion auf den Plan gerufen, die nicht nur die Bindung an den Kodex, sondern darüber hinaus auch an Sunna und ʿĀmma zum vollen Siege brachte.

## II. Sunna und ʿĀmma

Die Lesung des ʿĪsā aṯ-Ṯaqafī in Sure 12, 18 verstiess gegen den Kodex (3). Darum erwähnt sie Sībawaih nicht mehr, trotzdem er das sprachliche Urteil, das dabei ʿĪsā geleitet hat, beibehält. Der Kodex ist für ihn und al-Farrā (4) eine zu feste Norm. Derartige will-

(1) Im Kapitel 65, aus dem schon oben Sībawaihs Beurteilung des *maʿḏiratun* von Sure 7, 164 gebracht wurde.

(2) B. Ḥālawaih, (*Bibl. isl.* Bd. 7), S. 63, 1.

(3) Sie ist nicht die einzige. Die Šawāḏḏliteratur hat von ihm auch noch andere aufbewahrt. So las er in Sure 35, 33(36): *fayamūtūna* entgegen dem ʿuṯmānischen *fayamūtū* (b. Ginnī: Bergsträsser in SBAW Phil.-hist. Abt. Jg. 1933, H. 2). Den Grund erfährt man auch hier aus Sībawaih I 373, 22 ff., wo Sībawaih vom Konjunktiv bzw. Indikativ nach *fa* spricht. Grammatisch besteht nach ihm dabei im Mustersatz: *mā taʾtīnī fatuḥaddiṯu(a)nī* Wahlfreiheit zwischen den beiden Modi. Als Beweis dafür zitiert er Sure 35, 33(36) mit dem graphisch festgelegten Konjunktiv und Sure 77, 35 mit ebenso unzweifelhaftem Indikativ (*fataʿḏirūna*). ʿĪsā hat offenbar darin eine Inkonsequenz gesehen und überall den Indikativ durchgeführt. Vgl. noch die folgende Anmerkung.

(4) Davon handelte der Aufsatz über den ʿuṯmānischen Kodex in *Orientalia* NS 14 (1945), S. 355 ff. Für unseren Zusammenhang, d. h. zur Konfrontierung der Haltung eines al-Farrā (al-Kisāʾī) mit der des ʿĪsā, füge ich folgendes Beispiel hinzu. Es geht um die unvermittelten Akkusative von Sure 4, 160(162): *lakini r-rāsiḫūna . . . wal-muʾminūna . . . wal-muqīmīna . . . wal-muʾtūna . . .* und in Sure 2, 172(177): *wal-mūfūna . . . waṣ-ṣābirīna . . . .* Al-Farrā spricht davon im Zusammenhang bei Sure 2, 172. Er fasst das Pro-

kürliche Überschreitungen kommen in keiner Weise mehr in Frage. Die Lage ändert sich in den Fällen, in welchen ʿĪsā mit seiner Methode nur zu eigenen Lesungen des ʿuṯmānischen Konsonantentextes kam. Doch auch hier stiess er auf Widerstand. Immerhin besteht noch ein Unterschied. Denn in den folgenden Beispielen, in denen es um Lesungen des ʿĪsā geht, die den gleichen Ursprung haben wie das *ṣabran gamīlan*, aber innerhalb des ʿuṯmānischen Konsonantentextes bleiben, findet es Sībawaih noch aktuell genug, ausdrücklich auf die entgegenstehenden Prinzipien der ʿĀmma und Sunna aufmerksam zu machen.

Das Kapitel 33 des *Kitāb*, welches über Imperativ und Prohibitiv geht, führt aus, dass beide dem Verb eigentümlich sind und dass daher hier auch im zusammengesetzten Nominalsatz das Verbum ausschlaggebend bleibt und das vorausgestellte Nomen in den Akkusativ setzt, z. B. *Zaidani ḍribhu* oder auch *faʾammā Zaidan faqtulhu*. Ein *Zaidun faḍribhu* wäre, als Nominalsatzeinheit gefasst, falsch, weil man nicht sagen kann: *Zaidun ǰamunṭaliqun*. Man müsste in diesem Falle *Zaid* ausdrücklich oder in Gedanken zu einem selbstständigen Satz erweitern, also etwa zu *hāḏā Zaidun*. Das ist die sprachliche Schwierigkeit, die Sībawaih (I 60, 8 ff.) in den hierher gehörigen koranischen Nominativen findet: *az-zāniyatu waz-zānī faglidū kulla*

---

blem klarer als Sībawaih in den entsprechenden Ausführungen des Kapitels 115 (I 212), indem er den Sonderfall der beiden Koranverse hervorhebt: mitten unter anderen ṣifa-Ausdrücken im Nominativ findet sich ganz vereinzelt und isoliert ein Akkusativ. Al-Farrā erklärt ihn wie Sībawaih als Akkusativ des *madḥ*. Doch erfahren wir bei ihm, dass man diese sprachliche Rechtfertigung nicht allgemein annahm. Ein erster Beweis dafür ist die Tradition, welche al-Farrā hier zum erstenmal zitiert, derzufolge ʿĀʾiša solche und ähnliche Fälle für Fehler der Schreiber erklärt hatte. Die Tradition beweist, dass viele Araber die in Frage stehenden Akkusative für unarabisch hielten. Weiterhin erzählt al-Farrā, dass al-Kisāʾī gegen die Erklärung, *al-muqīmīna* und *aṣ-ṣābirīna* seien Akkusative des *madḥ*, das Bedenken geltend gemacht hat, solche Akkusative fänden sich nur am Satzende (oder im Sinneinschnitt = *tamāmu l-kalāmi*). Al-Farrā hält trotzdem mit einer sehr äusserlichen Begründung die alte Erklärung aufrecht. Auch al-Kisāʾī verwirft die ʿuṯmānische Textform nicht; er gibt ihr nur eine andere Deutung. Anders ʿĪsā aṯ-Ṯaqafī. Die Šawāḏḏliteratur erwähnt zwar nur, dass er in Sure 4, 160(162) den Nominativ: *wal-muqīmūna* las (wiederum b. Ginnī). Da er aber wohl sicher den Akkusativ für falsch gehalten und dementsprechend korrigiert hat, wird er die gleiche Korrektur auch in Sure 2, 172(177) vorgenommen haben.

*wāḥidin* (Sure 24,2) und: *was-sāriqu was-sāriqatu faqṭaʿū ʾaidiyahumā* (Sure 5, 42(38)). Er löst sie, indem er sich bemüht, die Nominative unter Anführung von Sure 13, 35; 24, 1; 4, 20(16) und eines Dichterzitates als erzählende Einführungen hinzustellen. Offenbar hat ihm das Mühe gekostet; das *wallāhu ʾaʿlamu* in I 60, 13 ist wohl nicht reine Floskel. Den Schluss bilden die wichtigen Worte: *waqad qaraʾa nāsun "was-sāriqa was-sāriqata..." "waz-zāniyata waz-zāniya..." wahuwa fī l-ʿarabiyyati ʿalā mā ḏakartu laka mina l-quwwati walakin ʾabati l-ʿāmmatu ʾillā l-qirāʾata bir-rafʿi.* Sībawaih spricht unbestimmt von *nāsun,* ohne einen Namen zu nennen. Er meint aber sicher damit ʿĪsā und seine Schüler. Das zeigen die Worte des ʾabū ʿUbaid über ʿĪsā: *kāna ʿāliman bin-naḥwi ġaira ʾannahū kāna laḥū ḫtiyārun fī l-qirāʾati ʿalā maḏāhibi l-ʿarabiyyati yufāriqu qirāʾata l-ʿāmmati* (sic!) *wayastankiruhū n-nāsu* (mit Artikel gleich *ʿāmma*!) *wakāna l-ġāliba ʿalaihi ḥibbu n-naṣbi ʾiḏā wagada liḏalika sabīlan minhu ... "az-zāniyata waz-zāniya" "was-sāriqa was-sāriqata"...* (1). Wie man sieht, bemüht sich abū ʿUbaid die Sonderlesung ʿĪsās weiterhin dadurch zu verdächtigen, dass er sie auf eine Grammatikerlaune, auf eine einseitige Bevorzugung des Akkusativs zurückführt. Sībawaih dagegen hält auf grammatischem Gebiete die Gedanken fest, die ʿĪsā zur Lesung des Akkusativs gegen die ʿĀmma und auch wohl gegen die Sunna bestimmt haben (2). Der Perser Sībawaih folgt als baṣrischer Grammatiker noch dem Araber ʿĪsā; in der Lesung aber beugt er sich (im Gegenstatz zu ʿĪsā) vor der ʿĀmma. Die Wendung trifft geschichtlich mit dem Übergang der Macht von den ʿUmayyaden auf die ʿAbbāsiden zusammen (ʿĪsā † 147) (3).

(1) Ibn al-Gazarī, *Ṭabaqāt,* I 613, 11 ff. (in der Biographie des ʿĪsā aṭ-Ṭaqafī N. 2498).

(2) Die Lesartenliteratur (b. Ḫālawaih und b. Ginnī) nennt nur ʿĪsā für den Akkusativ.

(3) Auch al-Farrā spricht von beiden Stellen. Doch zeigen seine Ausführungen, dass die Lage in Kufa hier eine andere war. Er geht nämlich von einem grammatischen Gesichtspunkt aus, der den Nominativ in beiden Koranstellen auch sprachlich als die Norm erscheinen lässt. Er bemerkt zu Sure 5, 42(38), dass die Nominative auf ihre Wiederaufnahme durch das Pronomen suffixum in *ʾaidiyahumā* zurückgehen. Grammatisch wäre auch der Akkusativ möglich: *kamā yagūzu: Zaidan ḍarabtuhū* (hält man das Sībawaihsche: *Zaidani ḍribhu* daneben, so sieht man, dass al-Farrā das ausschlaggebende Moment des Imperativs nicht beachtet) *waʾinnamā taḫtāru l-ʿarabu r-rafʿa fī s-sāriqi was-sāriqati* (sic! ʿĪsā und die Baṣrer stehen dazu in offenem Gegensatz!) *liʾannahumā ġairu muwaqqataini fawuggihā taugīha*

In Sībawaihs *Kitāb* findet sich noch eine Stelle, die mit der eben behandelten aufs engste verwandt ist. Im Kapitel 24 formuliert Sībawaih (I 31, 17) als Muster eines zusammengesetzten Nominalsatzes: *Zaidun ḍarabtuhū. Zaidun* wird vorangestellt, um darauf hinzuweisen, und steht im Nominativ: *bil-ibtidāʾi. wamiṯlu ḏalika qauluhū "waʾammā Ṯamūdu fahadaināhum"* (Sure 41, 16(17)). Nach der Bemerkung, dass diese Konstruktion gut ist, wenn das vorangestellte Nomen durch ein Pronomen wieder aufgenommen wird, fährt Sībawaih fort: *waʾin šiʾta qulta: Zaidan ḍarabtuhū,* auf Grund eines vor *Zaidan* zu ergänzenden *ḍarabtu.* Dafür zitiert er in I 32, 3 eine entsprechende Variante zu Sure 41, 16(17): *waʾammā Ṯamūda fahadaināhum* und führt sie mit *waqad qaraʾa baʿḍuhum* ein. Der Nominativ war somit die Lesung der ʿĀmma, der Akkusativ wurde nur von einem oder wenigen Lesern vertreten. Dass man in Baṣra für gewöhnlich nur den Nominativ tradieren hörte, erhellt auch aus I 38, 14, der zweiten Stelle, in der Sībawaih den Koranvers erwähnt. Hier ist im Zusammenhang davon die Rede, dass *ʾammā* und *ʾiḏā* einen Einschnitt machen im Gegensatz zu den fortführenden Partikeln *ṯumma* und *fa.* Sie sind: *ḫurūfu l-ibtidāʾi; ʾalā tarā ʾannahum qaraʾū "waʾammā Ṯamūdu..."* mit Nominativ, obwohl ein Akkusativ vorausgeht. Sībawaih kommt ein drittesmal auf dieses Zitat zurück (I 62, 22), wo er den vorangestellten Akkusativ von Sure 54, 49: *innā kulla šaiʾin ḫalaqnāhu biqadarin* mit einem Rückverweis auf *Zaidan ḍarabtuhū* erklärt und zu dieser Konstruktion bemerkt: *wahuwa ʿarabiyyun kaṯīrun waqad qaraʾa baʿḍuhum "waʾammā Ṯamūda fahadaināhum" ʾillā ʾanna l-qirāʾata lā tuḫālafu liʾannahā s-sunnatu.* Das entspricht Glied für Glied dem, was Sībawaih in I 60, 21 zu den Akkusativen in Sure 24, 2 und 5, 42 bemerkt hat: *waqaraʾa nāsun* (= *baʿḍuhum*) *"was-sāriqa" ... wahuwa fī l-ʿarabiyyati ... mina l-quwwati* (= *wahuwa ʿarabiyyun kaṯīrun*) *walakin ʾabati l-ʿāmmatu ...* (= *ʾilla ʾanna l-qirāʾata lā tuḫālafu ...*). Nimmt man hinzu, dass auch in Sure 41, 16 der Akkusativ *Ṯamūda* von ʿĪsā aṯ-Ṯaqafī überliefert wird (1), dann sieht man klar, dass beide Stellen zusammen den Kampf widerspiegeln, den ʿĪsā aṯ-Ṯaqafī

---

*l-gazāʾi,* so wie *man* in *man saraqa qtaʿū yadahū* nur Nominativ sein könne. Würde man dagegen *sāriq* substantivisch fassen, dann wäre der Akkusativ die Norm (*waghu l-kalāmi*).

(1) B. Ḫālawaih zur Stelle, der neben ʿĪsā hier auch noch b. ʾabī Isḥāq nennt. Von den kanonischen Lesern wird al-Ḥasan angeführt (*Itḥāf*).

dadurch ausgelöst hatte, dass er in der Lesung Formen und Konstruktionen anwandte, die er als Grammatiker und Araber für sprachrichtiger und besser hielt, ohne sich um die herrschende Lesung und Tradition zu kümmern ([1]). Man würde m. E. das Vorgehen des ʿĪsā nicht richtig beurteilen, wenn man es nur als eine Wirkung der neuen Wissenschaft der Grammatik ansehen wollte. Man muss seine Methode mit der Haltung der Araber dem Koran gegenüber in Verbindung bringen, von der im Aufsatz über den ʿuṯmānischen Kodex die Rede war. Die Grammatik ist nur eine neue Form der ʿArabiyya, die nicht um die Jahrhundertwende plötzlich, etwa durch ausschliesslich oder auch nur überwiegend fremden Einfluss, als etwas ganz Neues entstanden wäre. Sie ist im Kreis der Dichtung und ihrer Tradenten sowie des Korans und seiner Leser erwachsen. ʿĪsās Vorgehen ist nur ein letzter Ausläufer der ganz grossen Freiheit, welche der rāwī dem Text seines Dichters und der qāriʾ in der vor-ʿuṯmānischen Periode dem Korantext gegenüber besass.

Die erwähnte Freiheit war natürlich auch im Anfang nicht vollständige Anarchie. Denn neben dem Trieb nach Unabhängigkeit und stolzer Selbstbehauptung wurzelt auch ein erstes Korrektiv dieser Haltung im arabischen Wesen selber, die Verehrung des Vorbilds der "Früheren" (*ʾawwalūna*), die Sunna. Und dem Grundsatz der Mehrheit, der Allgemeinheit (ʿĀmma) kann man den demokratischen Zug arabischer Stammesverfassung zur Seite stellen.

Bei Sībawaih sind die beiden angeführten Stellen die einzigen, in denen Sunna überhaupt und ʿĀmma im Zusammenhang mit der Lesung erwähnt werden. Das zählende Prinzip der ʿĀmma verrät sich aber ausserdem in der Einführung von Sonderlesungen mit *qaraʾa baʿḍuhum, baʿḍu l-qurrāʾi, baʿḍu n-nāsi* oder auch nur *nāsun, qaumun.* Die gegenüberstehende Lesung ist damit von selbst die der ʿĀmma, der Mehrheit, wie es nur in I 329, 13 ausdrücklich heisst: *war-rafʿu ʾakṯaru,* während in II 299, 23 das *qad qāla qaumun* durch den Zusatz *wahiya qalīlatun* verstärkt wird.

Darüber hinaus findet sich bei Sībawaih das Prinzip der ʿĀmma auch in den grammatischen Erörterungen. So erwähnt er im Zusammenhang der Imāla bei den Stämmen mediae yā und wāw in II 281, 12 eine *luġa libaʿḍi ʾahli l-Ḥigāzi,* der er die ʿĀmma gegenüberstellt: *faʾammā l-ʿāmmatu fa...* ([2]).

([1]) Vgl. Bergsträsser, *Geschichte des Korantextes,* S. 121[2].

([2]) Es ist nicht ganz klar, ob damit die ʿĀmma des *ʾahlu l-Ḥigāz* gemeint ist oder die ganze ʿArabiyya. Wahrscheinlich letzteres. Man vergleiche

Das Wort Sunna kommt, wie gesagt, nur an der einen erwähnten Stelle bei Sībawaih vor. Dies mag der ausschliesslich grammatische Charakter des *Kitāb* erklären, ebenso den Umstand, dass die Wirksamkeit dieses Prinzipes in der Lesung nicht in ausgeführten (1) Isnāden festgestellt werden kann. Auf rein grammatischem Gebiet ist die Macht der Tradition greifbar, so z. B. in II 281, 13, wo die unbedeutende Angelegenheit einer Imālaaussprache mit folgender kleinen Isnādkette eingeleitet wird: *wabalaġanā ʿan b. a. Isḥāq annahū samiʿa Kuṭayyira ʿAzzata yaqūlu;* ferner in I 118, 21: *waḥaddaṭanī man lā ʾattahimu ʿani l-Ḫalīli ʾannahū samiʿa ʾaʿrābiyyan.* In I 242, 19 fällt dabei der Terminus *rawā*: *farawā l-Ḫalīlu ʾanna nāsan yaqūlūna "ʾinna bika Zaidun maʾḫūḏun".* Das kritiklose Vertrauen, welches man der Tradition entgegenbrachte, zeigt folgende kleine Episode: *wazaʿama ʿĪsā b. ʿUmar ʾanna nāsan mina l-ʿarabi yaqūlūna "ʾiḏan ʾafʿalu ḏāka" fī l-gawābi fa-ʾaḫbartu Yūnusa biḏalika faqāla lā tubʿidanna ḏā walam yakun liyarwiya ʾillā mā samiʿa* (2).

Der Terminus *rawā* stammt zunächst aus dem Gebiet der Dichtung. Es ist schon in diesem Zusammenhange kurz auf die enge Verwandtschaft zwischen Dichtung und Koran hingewiesen worden, die auf Grund der gleichen Tätigkeit des rāwī und des qāriʾ von vornherein anzunehmen ist. Beide bringen das Wort eines früheren zum Vortrag, der rāwī das seines Dichters, der qāriʾ das Offenbarungswort, das an Muḥammad erging. Diese übereinstimmende Tätigkeit wird bei Sībawaih auch einmal mit dem gleichen Wort ausgedrückt, nämlich in II 452, 9 und 13, zu Beginn des Kapitels 565, das als Einleitung zu der Lehre vom Iddiġām eine Liste der ḥurūf bringt. Die Zahl der ursprünglichen beträgt 29. Dazu kommen sechs abgeleitete, die nach Sībawaih häufig gebraucht werden und deren Anwendung beim

---

den Ausdruck in II 281, 4: *nāsun kaṯīrun min banī Tamīm waġairihim.* Ich verweise ferner noch auf II 420, 21: das Hamza kann in der Form *faʿāliyatun* von *sāʾa* entweder beibehalten (*sawaʾiyatun*) oder elidiert werden (*sawāyatun*) *kamā gtamaʿa ʾakṯaruhum ʿalā tarki l-hamzati fī "malakin" waʾaṣluhū l-hamzatu.*

(1) Unausgeführte Isnāde liegen der Einführung von Ubai- und b. Masʿūd-Varianten zu Grunde: *wazaʿamū ʾannahū fī qirāʾati* (*muṣḥafi*) *Ubai* (*b. M.*). Seine erster Gewährsmann ist dabei wahrscheinlich Hārūn (b. Mūsā al-Baṣrī) gewesen; denn ihn nennt er in einem hierhergehörigen Fall, in I 376, 6: *wazaʿama Hārūn ʾannahā fī baʿḍi l-maṣāḥifi.* Vgl. ferner I 371, 17: *wabalaġanā ʾanna Mugāhidan qaraʾa.*

(2) Sīb. I 366, 19.

Vortrag des Korans und der Dichter (*fī qirāʾati l-qurʾāni wal-aśʿāri*) für schön gilt. Daran schliesst sich noch eine Gruppe von Zwischenlauten, die in einem mustergültigen Arabisch (*fī luġati man turtaḍā ʿarabiyyatuhū*) selten sind und daher auch für die Rezitation des Korans und der Dichtung abgelehnt werden (*walā tustaḥsanu fī qirāʾati l-qurʾāni waš-šiʿri*).

Daher ist nicht zu verwundern, dass auf beiden Gebieten die gleichen Mächte am Werke sind. Die Varianten zu Dichterversen werden mit denselben Wendungen eingeführt wie die Sonderlesungen zu Koranversen, nämlich: *hāḏā ʾinšādu baʿḍihim* (1) oder: *baʿḍu l-ʿarabi yunšidu* (2) oder: *nāsun mina l-ʿarabi yaqūlūna* (3) oder: *waqad garrahū qaumun* (4). Die Betonung der Sonderform hebt auch hier die entgegenstehende Rezitation der Mehrheit hervor, die gelegentlich auch positiv mit *ʾakṯaru(hum)* herausgestellt wird wie in II 18, 14: *samiʿnā ʾakṯara l-ʿarabi yaqūlūna.* Für die Sunna sind nicht nur bei der Anführung von Versen Ansätze zu Isnāden festzustellen (5), sondern selbst in der Dichtung wurde die grammatische Wahlmöglichkeit durch die Macht der Tradition beeinträchtigt. Das spricht klar al-Ḫalīl (I 376, 15 f.) aus: *walau nuṣiba hāḏā l-baitu lagāza walakinnā qabilnā rafʿan* (6).

ʿĀmma und Sunna werden in der zweiten aus Sībawaih angeführten Stelle (I 62, 22) zusammen genannt und in einem kausalen Konnex gesehen: *al-qirāʾatu* (= Lesung der ʿĀmma) *lā tuḫālafu liʾannahā s-sunnatu,* d. h. die allgemeine Lesung erhält dadurch eine religiöse Sanktion, dass sie im Gegensatz zu Sonderlesungen ohne weiteren Nachweis durch Isnāde als die (Artikel!) (7) Sunna, als Lesung des Propheten und seiner Gefährten gilt.

(1) Sīb. I 18, 13. Ferner ganz ähnlich I 22, 7; I 77, 19; I 62, 4; I 128, 1; I 171, 7; I 373, 8 u. ö.

(2) I 72, 7: *wazaʿama ʿĪsā ʾanna baʿḍa l-ʿarabi yunšidu.*

(3) I 175, 11. Hier mit *wazaʿama Yūnus.*

(4) I 24, 16.

(5) I 30, 17: *ḥaddaṯanā bihī a. l-Ḫaṭṭāb ʿan šāʿirihī* und Sīb. I 396, 10: *ʾanšadanīhimā l-Aṣmaʿī ʿan a. ʿAmr libaʿḍi banī ʾAsad.*

(6) Einige Zeilen weiter (376, 19/20) findet sich ein Satz, der wieder das Übergewicht der Tradition über jede persönliche Initiative zum Ausdruck bringt: *wazaʿama Yūnus ʾannahū samiʿa hāḏā l-baita bi "ʾa-lam" waʾinnamā katabtu ḏā liʾan lā yaqūla nsānun falaʿalla š-šāʿira qāla "ʾalā".*

(7) Der Artikel fehlt in dem Ausspruch des Zaid b. Ṯābit (vgl. *Orientalia* NS 14 [1945], S. 364): *al-qirāʾatu sunnatun.* Den Unterschied von

Sunna und ʿĀmma zusammen finden sich auch in folgenden programmatischen Ausführungen al-Farrās zu Sure 22, 13. Hier hat der Grammatiker gegen das *yadʿū laman ḍarruhū ʾaqrabu min nafʿihī* grosse Bedenken. Der Tafsīr der Stelle sei *yadʿū man* ohne *la*, das auch in der qirāʾa des b. Masʿūd fehle. Ein beteuerndes *la* zwischen Verbum und seinem Objekt kennt al-Farrā im Arabischen nicht: *walam nagidi l-ʿaraba taqūlu ḍarabtu laʾaḫāka*; aber: *waqadi gtamaʿati l-qurrāʾu ʿalā ḏalika*. Für al-Farrā gibt es damit keinen anderen Ausweg, als das *la* irgendwie zu erklären. Eine erste Vermutung (*fanurā*) ist, dass *man* als Wort ohne Flexion eine Sonderstellung einnehme. Mit einem zweifelnden *qad yakūnu* möchte al-Farrā weiterhin das *yadʿū* als ṣila zu dem vorausgehenden *aḍ-ḍalālu l-baʿīdu* ziehen und ein Pronomen suffixum ergänzen, sodass dann *laman* Neueinsatz sein könnte. Das hält er für: *waghun qawiyyun fī l-ʿarabiyyati*. Aber auch damit ist er nicht recht zufrieden, wie ein neuer, letzter Vorschlag beweist: *wawaghun ʾāḫaru lam yuqraʾ bihī waḏalika ʾan taksira l-lāma fī* لمن *waturīdu "ʾilā man" ... walau lā karāhiyatu ḫilāfi l-ʾāṯāri wal-igtimāʿi lakāna waghan gayyidan.*

Aus dieser Stelle lässt sich noch einmal die ganze Entwicklung ablesen. ʿĪsā aṯ-Ṯaqafī hätte keine Bedenken getragen, das störende *la* "mit" b. Masʿūd einfach wegzulassen. Ebenso läge es ganz in seiner Methode, das *laman* aus sprachlichen Gründen in ein *liman* abzuändern. Anders al-Farrā. Schon im Aufsatz über den ʿuṯmānischen Kodex haben wir gesehen, wie er diese Autorität achtet: *lā nuḫālifu l-kitāba, lastu ʾaštahī ḫilāfa l-kitābi*; und hier tritt er offen wie Sībawaih für die beiden anderen Normen der Lesung ein, indem er *ḫilāfu l-ʾāṯāri wal-igtimāʿi* ablehnt.

Damit steht al-Farrā der Sache nach auf dem gleichen Standpunkt wie Sībawaih. Nur hat er eine etwas abweichende Terminologie. Das igtimāʿ für ʿĀmma besagt wenig; denn im Folgenden werden wir daneben sehr oft auch den Ausdruck *ʿāmma* bzw. seinen Plural

---

*sunnatun* und *as-sunnatun* kann ein Ausspruch des Mālik b. ʾAnas erklären: *qirāʾatu ʾahli l-Madīna sunnatun* (*Ṭabaqāt* II 331 ultima). Hier fehlt der Artikel, weil wohl auch die Lesungen von Kufa u. s. w. als Sunna anerkannt werden mussten. Nun sahen wir schon, dass für Sībawaih (ähnliches gilt auch von al-Farrā) nicht die ʿĀmma und qirāʾa der einzelnen ʾAmṣār an erster Stelle steht, sondern die Gesamt-ʿāmma, die ʿAwāmm, wie al-Farrā sich ausdrückt. Die qirāʾa dieser universalen ʿĀmma wird von selber zu der Sunna schlechthin.

*ʿawāmm* antreffen. Nur das Fehlen (1) von Sunna und das dafür eintretende *al-ʾāṯār* (2) fällt auf. Ferner verbindet zwar auch al-Farrā Sunna und ʿĀmma; doch fehlt die kausale Verknüpfung beider. Sie werden einfach nebeneinander gestellt. Weiterhin hebt sich die etwas zurückhaltende, die persönliche Entscheidung betonende Art al-Farrās von dem apodiktischen Satze Sībawaihs ab.

Al-Farrā sprach nur im Schlussatz von Sunna und ʿĀmma; im Laufe der Ausführungen erwähnte er bloss den igtimāʿ: *igtamaʿati l-qurrāʾu ʿalā ḏalika.* Der Konsens war also das zunächstgegebene. Diesem Prinzip soll daher fürs erste einmal weiter nachgegangen werden.

Die Hervorhebung des Konsens schliesst das Vorhandensein von Sonderlesungen nicht aus. Dafür kann als Beispiel Sure 59, 2 dienen: *igtamaʿa l-qurrāʾu ʿalā "yuḫrigūna" ʾillā ʾabā ʿAbdi r-Raḥmān as-Sulamī "yuḫarrigūna".* Beide Formen sollen verschiedene Bedeutungen haben, aber: *kullun ṣawābun wal-igtimāʿu min qirāʾati l-qurrāʾi ʾaḥabbu ʾilayya.*

Welchen Kreis umfasst nun der Ausdruck *igtimāʿu l-qurrāʾi*? Theoretisch sicher alle Koranleser der Vergangenheit und Gegenwart. Eine erste Einschränkung aber kann man dem eben angeführten Beispiel entnehmen, wenn man das Perfekt *igtamaʿa* und im Zusammenhang damit den Umstand beachtet, dass der vom Konsens abweichende Leser eine kufische Autorität des ersten Jahrhunderts ist. Mit anderen Worten, man hatte beim igtimāʿ nicht, wie wir erwarten

(1) Es findet sich im Zusammenhang mit der Lesung auch sonst niemals bei al-Farrā. Das Verbum *istanna* verwendet er in einem Fall zur Erklärung eines koranischen *al-ʾāṯār,* das offenbar die Grundlage des späteren Terminus gebildet hat, Sure 36, 11(12): *"wanaktubu mā qaddamū waʾāṯārahum" ... waʾāṯāruhum mā stunna bihī min baʿdihim.* 'Sunna' selber erscheint einmal, in Sure 5, 8: *waʾargulikum,* wo mit Isnād der Ausspruch ʿAlīs angeführt wird: *nazala l-kitābu bil-masḥi was-sunnatu l-ġaslu.* Nach den folgenden sehr verstümmelt und unsicher überlieferten Schlussworten hätte al-Farrā sich diese Worte zu eigen gemacht: *qāla l-Farrā s-sunnatu l-ġaslu. sunnatun* ist somit für al-Farrā ausschliesslich ein Terminus des Fiqh; für die Lesung verwendet er ein anderes Wort.

(2) Für seine Verwendung und Bedeutung vergleiche man den Ausspruch des b. Mugāhid über Nāfiʿ (*Ṭabaqāt* II 331, 23): *wakāna ʿāliman biwugūhi l-qirāʾāti muttabiʿan liʾāṯāri ʾaʾimmati l-Madīna bibaladihī.* Ferner den Ausspruch des gleichen b. Mugāhid über al-Kisāʾī (*Ṭabaqāt* I 538, 8): *faḫṭāra min qirāʾati Ḥamza waqirāʾati ġairihī qirāʾatan mutawassiṭatan ġaira ḫārigatin ʿan ʾāṯāri man taqaddama mina l-ʾaʾimmati.*

würden, in erster Linie die zeitgenössischen Leser im Auge, sondern die grossen Leser der Vergangenheit, ein erstes Moment für die Beurteilung der Wechselbeziehungen zwischen Sunna und ʿĀmma. Eine zweite Einschränkung des igtimāʿ ist lokaler Natur. Wir erfahren davon bei Sure 58, 22(21), wo der mit igtimāʿ gleichbedeutende Ausdruck *al-gamʿa* folgendermassen erklärt wird: *al-gamʿatu min ʾahli l-Kūfa wal-Baṣra wal-Ḥiǧāz ʿalā "kataba" waqaraʾa baʿḍuhum "kutiba"*. Die Gesamtgamʿa reduziert sich somit für al-Farrā auf die gamʿa der drei alten Hauptzentren des geistigen Lebens der islamischen Welt.

An die Stelle von gamʿa kann nun auch der Terminus treten, den wir bei Sībawaih angetroffen haben: *al-ʿāmma*. Auch er hat zunächst umfassende Bedeutung. So heisst es z. B. zu Sure 10, 23(22): *qauluhū "allaḏī yusayyirukum" qirāʾatu l-ʿāmmati waqad ḏukira ʿan Zaid b. Ṯābit "yanšurukum" qaraʾahā ʾabū Gaʿfar al-Madanī kaḏalika wakullun ṣawābun ʾin šāʾa llāhu*. Aus den beiden von der ʿĀmma abweichenden Lesern kann man auf die zeitlich und örtlich umfassende Bedeutung des Wortes schliessen. Denn *al-ʿāmma* besagt nichts anderes als *ʿāmmatu l-qurrāʾi*, wie sich al-Farrā in Sure 89, 16 klarer ausdrückt.

Doch weit häufiger als den Singular *al-ʿāmma* gebraucht al-Farrā den Plural *al-ʿawāmm*. Dieser geht auf die Addition der drei Unterabteilungen zurück, in die Sure 58, 22 die gamʿa zerlegt. Das sagt al-Farrā auch ausdrücklich in Sure 102, 6/7: *fahāḏihi qirāʾatu l-ʿawāmmi, ʾahli l-Madīna waʾahli l-Kūfa wal-Baṣra "tarawunna"*. An die Stelle des Ḥiǧāz ist dabei nur etwas enger Medina getreten. Auch ist das Fehlen des *ʾahl* bei Baṣra zu beachten. Dadurch wird Kufa und Baṣra zu einer Einheit zusammengefasst. Die Dreiteilung geht somit auf eine Zweiteilung von Medina (Ḥiǧāz) und Kufa — Baṣra (ʿIrāq) zurück. Dieses Schema liegt bei al-Kisāʾī den entsprechenden Angaben über Konsonantenvarianten der ʾAmṣār zugrunde. Doch über die Frage der Sonderexemplare des ʿuṯmānischen Kodex in den einzelnen ʾAmṣār später einmal in einer eignen Abhandlung (1). Für unseren Zusammenhang genügt die Feststellung, dass *al-ʿawāmm* von al-Farrā

(1) Dabei wird vor allem auch der auffällige Gegensatz zu erörtern sein, dass hier in der Lesung *ʾahlu š-Šaʾm* (Damaskus) vollständig fehlt (bei al-Farrā sowohl wie bei Sībawaih), auf dem Gebiet der Kodizesvarianten aber (bei al-Farrā) vertreten ist.

trotz des Plurals singularisch (gleich *al-ʿāmma*) gesehen wurde. Dafür noch ein Beispiel. Zu Sure 38, 58 bemerkt al-Farrā: *qaraʾa n-nāsu* (= *al-gamʿa* = *al-ʿāmma*) "*waʾāḫaru min šaklihī*" *ʾillā Mugāhidan faʾinnahū qaraʾa* "*ʾuḫaru*" ... *walladī qāla Mugāhid gāʾizun walakinnī lā ʾaštahīhi littibāʿi l-ʿawāmmi.* Man sieht, wie *al-ʿawāmm* einfach an die Stelle von *an-nāsu* tritt. Ferner entspricht der Schlusssatz inhaltlich ganz dem schon besprochenen programmatischen Satz zu Sure 22, 13: *karāhiyatu ḫilāfi ... l-igtimāʿi.*

Wie hat nun al-Farrā den Konsens (der ʾAmṣār) festgestellt? Die Antwort darauf kann seinen Worten zu Sure 16, 62(60) entnommen werden. Hier bemerkt al-Farrā zu *maṯalu s-sauʾi,* dass auch der Akkusativ richtig wäre. Doch: *qirāʾatu l-ʿawāmmi hāhunā wafī ʾIbrāhīma* (Sure 14, 21(18)) *bir-rafʿi lam nasmaʿ ʾaḥadan naṣaba;* d. h. zur Feststellung des Konsens genügte es, von keiner anderen Lesung gehört zu haben. Ferner ist das "Hören" zu betonen. Wir stehen im Bereich persönlicher Beziehungen, persönlicher Schul(=Traditions)kreise.

Es ist schon hervorgehoben worden, dass eine Sonderlesung die ʿĀmma nicht beeinträchtigte. Das wird jedermann für verständlich und berechtigt finden. Dagegen ist es eine kaum mehr zu rechtfertigende Dehnbarkeit des Begriffes, dass al-Farrā selbst dann noch von einer Lesung der ʿAwāmm spricht, wenn eine der ʾAmṣār geschlossen ausscheidet. So ist z. B. in Sure 43, 68: *qirāʾatu ʾahli l-Madīna* "*yā ʿibādī*" mit ʾiṯbāt des *yā*; doch der kalām und die Qirāʾa der ʿAwāmm elidieren das *yā.* In Sure 58, 17(11) erweitert sich Medina sogar zum Ḥiǧāz: "*waʾiḏā qīla nšuzū fanšuzū*" *qaraʾa n-nāsu* (= *al-ʿawāmm*) *bikasri š-šīni waʾahlu l-Ḥigāz yarfaʿūnahā.* Damit wird das Prinzip der ʿĀmma zu einer leeren Spielerei. Denn man konnte offenbar den Ḥiǧāz wie den ʿIrāq je nach Bedürfnis mit eins oder zwei ansetzen.

Zum Schluss dieser Bemerkungen über die ʿĀmma soll ein Beispiel zeigen, wie die Autorität der ʿĀmma im Kufa der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von einer Generation zur anderen wuchs. Zu Sure 86, 4: *ʾin kullu nafsin lammā ʿalaihā ḥāfiẓun* führt al-Farrā aus: *qaraʾahā l-ʿawāmmu* "*lammā*" *waḫaffafahā baʿḍuhum* (= *lamā*) *al-Kisāʾī kāna yuḫaffifuhā walā naʿrifu gihata t-taṯqīli wanurā ʾannahā luǧatun fī Huḏail yaǧʿalūna ʾillā maʿa ʾin lammā ... kaʾannahū qāla mā kullu nafsin ʾillā ʿalaihā ḥāfiẓun waman ḫaffafa qāla ʾinnamā hiya lāmu gawābin li ʾin wamā llatī baʿdahā ṣilatun*

*kaqaulihī "fabimā naqḍihim"*. In den Worten al-Farrās: *lā naʿrifu ... wanurā ...* liegt eine Unausgeglichenheit, insofern als *lā naʿrifu* eine sprachliche Ablehnung der Lesung der ʿĀmma bedeutet, *wanurā* aber die Rehabilitierung derselben vor dem Forum der ʿArabiyya. Doch schon hier kann die unmittelbar vorausgehende Erwähnung al-Kisāʾīs den Hinweis auf eine Erklärung geben, die durch die Heranziehung einer zweiten Stelle mit dem gleichen *lammā* unzweifelhaft wird. Es ist dies Sure 36, 32: *waʾin kullun lammā gamīʿun ladainā muḥḍarūna*. Dazu al-Farrā: *šaddadahā l-Aʿmaš wa ʿĀṣim waqad ḫaffafahā qaumun kaṯīrun min qurrāʾi ʾahli l-Madīna wabalaġanī ʾanna ʿAliyyan ḫaffafahā wahuwa l-waghu ... walam yuṯaqqilhā man ṯaqqalahā ʾillā ʿan ṣawābin faʾin šiʾta ʾaradta waʾin kullun lamin mā gamīʿun ... wal-waghu l-ʾāḫaru mina t-taṯqīli ʾan yagʿalū lammā bimanzilati ʾillā maʿa ʾin ḫāṣṣatan ... wakāna l-Kisāʾī yanfī hāḏā l-qaula wayaqūlu lā ʾaʿrifu gihata lammā fī t-tašdīdi fī l-qirāʾati.*

Das *lammā* bzw. *lamā* an beiden Stellen ist zweifellos identisch. Die Lesung scheint sich darum, wie auch anderweitig, nicht gekümmert zu haben. Denn die Angaben über sie, die al-Farrā zu den zwei Versen bietet, dürften wohl nicht die gleiche Lage voraussetzen. Dem *lammā* der ʿAwāmm in Sure 86, 4 entspricht in Sure 36, 32 das *lammā* eines ʿĀṣim und al-Aʿmaš und an Stelle des *baʿḍuhum* + al-Kisāʾī von Sure 86, 4 steht in Sure 36, 32: *kaṯīrun min qurrāʾi ʾahli l-Madīna* + ʿAlī. Immerhin ist es nach dem, was wir von der Dehnbarkeit des Begriffes der ʿAwāmm kennengelernt haben, durchaus nicht unmöglich, die Lesartenangaben zu den beiden Versen inhaltlich gleichzusetzen. Für alle Fälle aber hat al-Kisāʾī an den zwei Stellen einheitlich geurteilt und gelesen. Er behauptet, das *lammā* der Lesung der ʿAwāmm (so sicher in Sure 86, 4) sei sprachlich nicht zu erklären. Deshalb lehnt er sie ab; denn er vertritt ja eine Sonderlesung. Diese eindeutige Stellungnahme al-Kisāʾīs wirkt bei al-Farrā noch nach. Sie führt ihn aber bei der grösseren Achtung, welche er der ʿĀmma entgegenbringt, zur Unausgeglichenheit. Für Sure 86, 4 ist das schon hervorgehoben worden. Auch in Sure 36, 32 folgt auf *walam yuṯaqqilhā ... ʾillā ʿan ṣawābin* in sehr merkwürdigem Gegensatz dazu sofort eine erste Erklärung der eben als falsch hingestellten Form, dann eine zweite, in der nachgetragen wird, dass al-Kisāʾī sie abgelehnt hat. Dessen generelles Verdikt: *lā ʾaʿrifu gihata lammā fī t-tašdīdi fī l-qirāʾati,* macht sich zwar al-Farrā in Sure 86, 4 zu eigen (*lā naʿrifu gihata t-taṯqīli*), aber nur um es sofort durch das folgende *wanurā* zu entkräftigen. Der Grund dieser widerspruchsvollen Haltung kann nicht

zweifelhaft sein: die ʿĀmma besitzt über den Schüler eine grössere Macht als über den Lehrer (1).

Die ʿĀmma ist ihrem Wesen nach etwas Unpersönliches, ein Prinzip, das nur zählt und addiert, ohne zu wägen. Die Hervorhebung einzelner Leser (der Vergangenheit) dagegen, die Verleihung eines Sondergewichtes, so dass ein Leser viele andere, vielleicht sogar eine ganze Sonder-ʿāmma aufwiegt, führt zu dem anderen Prinzip, zur Sunna, wie es in der Natur der Sache liegt und wie es die folgenden Beispiele bestätigen.

Bei Sure 53, 12 führt al-Farrā mit je zwei Isnāden an, dass Ibrahīm (an-Naḫaʿī) und Masrūq *ʾafatamrūnahū* gelesen haben. An den letzten Isnād für Masrūq wird angefügt: *waʿan Šuraiḥ ʾannahū qaraʾa "ʾafatumārūnahū" wahiya qirāʾatu l-ʿawāmmi waʾahli l-Madīnati wa ʿĀṣim b. a. n-Nagūd wal-Ḥasan.* Geben hier — wie es den Anschein hat (2) — die auf *qirāʾatu l-ʿawāmm* folgenden Glieder mit *wa-* eine Erläuterung dieses Ausdruckes, dann steht ʾahlu l-Kūfa gleichwertig mit ʿĀṣim und al-Ḥasan mit ʾahlu l-Baṣra. Nur wird aus dem Text nicht klar, ob sie die Lesung ihrer ʾAmṣār repräsentieren oder ob ihre Lesungen für sich allein das Gewicht von Lesungen einer der ʾAmṣār haben.

Dass die Lesungen derartiger Autoritäten eigene Grössen sind, die neben der ʿĀmma stehen, kann man den Worten al-Farrās zu Sure 89, 16 entnehmen, wo er die beiden Lesungen *faqaddara* und *faqadara* folgendermassen verteilt: *ḫaffafa ʿĀṣim wal-Aʿmaš waʿāmmatu l-qurrāʾi waqaraʾa Nāfiʿ waʾabū Gaʿfar mušaddadatan.*

Berühmte Einzelleser bilden sogar in sich eine eigene Gruppe, die neben die Leser schlechthin d. h. die ʿĀmma treten kann. So bemerkt al-Farrā bei Sure 9, 52 zu dem koranischen *hal tarabba-*

(1) Der Gegensatz kann natürlich auch ein rein persönlicher gewesen sein. Da aber schon im Aufsatz über den ʿuṯmānischen Kodex festgestellt wurde, wie die Bindungen in der Lesung schrittweise an Macht gewinnen und da auch in einer weiteren Abhandlung über die kufischen Koranlesungen für die Reihenfolge Ḥamza — al-Kisāʾī — al-Farrā eine ständig wachsende Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der Normen aufgezeigt werden wird, liegt es nahe, die Verhaltungsweisen eines al-Kisāʾī und al-Farrā typisch zu nehmen.

(2) Da zur Stelle nur die fehlerhafte Hs. Osmaniye 459 vorhanden ist, wäre es nicht unmöglich, dass nach *wal-Ḥasan* die Angabe einer dritten Lesung ausgefallen ist, zu der die Glieder von *ʾahlu l-Madīna* ab zu ziehen wären. Doch scheint mir die oben gegebene Erklärung des Textes, wie er vorliegt, eine Ergänzung unnötig zu machen.

*ṣūna,* dass die Araber sehr häufig das *lām* von *hal* und *bal* mit einem folgenden *tā* kontrahieren und z. B. *hat-tadrī* sagen: *faqaraʾa l-qurrāʾu* (= ʿĀmma) *ʿalā ḏalika.* Demgegenüber wagt es al-Farrā, hier eine Sondermeinung in vorsichtiger Form vorzubringen: *wakaʾannī ʾastaḥibbu...* Er ist für klare Trennung der einzelnen Worte im Vortrag des Korans (1), hebt aber zum Schluss noch einmal ausdrücklich hervor, dass auch *al-qurrāʾu l-kibāru* mit ʾidġām lesen und beides richtig sei. Damit werden klar die "grossen Leser" als eigene Gruppe aus der Schar der Leser (ʿĀmma) herausgenommen, obwohl sie auch hier mit den übrigen übereinstimmen (2).

Wichtiger als diese erste Qualifizierung (*al-qurrāʾu l-kibāru*) ist eine zweite, welche deutlich vor Augen führt, wie hier das Prinzip der ʿĀmma von dem der Sunna abgelöst wird. Sie liegt in dem Ausdruck: *al-qurrāʾu l-maʿrūfūna,* dessen Bedeutung näher bestimmt werden muss.

Bei Sure 26, 111: *wattabaʿaka l-ʾarḏalūna* heisst es: *waḏukira ʾanna baʿḍa l-qurrāʾi qaraʾa "waʾatbāʿuka".* Das *ḏukira* verweist auf eine Tradition. Aber Tradenten und Leser bleiben unbestimmt. Man könnte meinen, al-Farrā sah hier keinen Anlass, sie zu nennen. Doch die folgenden Worte zeigen, dass er sie nicht kannte: *walakinnī lam ʾagiṯhu ʿani l-qurrāʾi l-maʿrūfīna wahuwa waghun ḥasanun.* Zur weiteren Klärung des Ausdruckes möge Sure 33, 4 dienen. Hier verteilen sich nach al-Farrā die verschiedenen Lesungen des تظاهرون folgendermassen: Yaḥyā b. Waṯṯāb: *ḫafīfatan*; al-Ḥasan: *mušaddadatan biġairi ʾalifin*; ʾahlu l-Madīna: *binaṣbi t-tāʾi.* Zuletzt wird eine Sonderlesung eingeführt mit: *waqad qaraʾa baʿḍuhum* تَظَّاهرون *wahuwa waghun gayyidun lā ʾaʿrifu ʾisnādahū.* Diese Worte gleichen ganz dem, was zu *waʾatbāʿuka* im vorausgehenden Beispiel gesagt wurde. In beiden Fällen wird das sprachliche Lob: *waghun ḥasanun* bzw. *waghun gayyidun*

(1) Dass al-Farrā hier gegen die ʿĀmma Stellung nehmen kann, hat seinen Grund darin, dass auf dem Gebiet der Aussprache bei Sībawaih wie bei al-Farrā sich noch weitgehend die alte Freizügigkeit der ʿArabiyya gehalten hat. Al-Farrā fällt hier seine Entscheidung im Namen der *muwalladūna,* die aus leicht ersichtlichen Gründen für gesondertes Hervorheben der einzelnen Wörter und Partikel waren im Gegensatz zu den Arabern, für die das nicht nur überflüssig, sondern offenbar auch unschön war.

(2) Unter den "Grossen" wird bei Sure 38, 85 eine Abstufung vorgenommen mit den Worten: *ʿĀṣim wal-Aʿmaš waʾakbaru minhumā Mugāhid wa b. ʿAbbās.* Der Masstab ist, wie man sieht, das höhere Alter: je näher am Propheten, desto grösser.

mit einem Bedenken gegen die Lesung verbunden: *lam ʾagidhu ʿani l-qurrāʾi l-maʿrūfīna* (Sure 26, 111) und: *tā ʾaʿrifu ʾisnādahū* (Sure 33, 4). Das identische Verb berechtigt zur Gleichsetzung beider Ausdrücke. Ein "bekannter" Leser ist somit ein solcher, dessen Name zusammen mit den Namen seiner Tradenten angegeben werden kann.

Damit sind wir vollständig beim Prinzip der Sunna angekommen, das al-Farrā mit dem Wort *al-ʾāṯār* neben den Konsens gestellt hatte. Die Tradition wird bei der allgemeinen Lesung stillschweigend vorausgesetzt. Sie zu kennen und durch einen Isnād zu belegen, gewinnt erst Bedeutung bei Sonderlesungen. Denn diese können gegenüber der Lesung der ʿĀmma, die den Anspruch erhebt, nicht nur 'ubique', sondern auch 'semper' (d. h. vom Propheten selber an) vorhanden gewesen zu sein, nur bestehen, wenn sie entweder auch unmittelbar auf den Propheten und seine Gefährten zurückgeführt werden oder von berühmten Lesern späterer Generationen stammen. Doch auch in letzterem Fall ist es nicht das Ansehen dieser Leser in sich, das ihre 'Konjekturen' und 'Korrekturen' empfohlen hätte, wie wir Moderne urteilen würden. Nein, der Einfluss dieser Grossen selber geht wohl in erster Linie wieder auf die Tradition zurück, nämlich darauf, dass ihre Verbindung durch die eigenen Lehrer zurück zu dem Propheten und durch ihre Schüler herab zu der Gegenwart eines al-Farrā allgemein bekannt und anerkannt war.

Eine Untersuchung der Sunna im einzelnen würde zu der Behandlung der ganzen kufischen Tradition führen, soweit sie bei al-Farrā vorliegt. Hier will ich nur noch einigen charakterisierenden Attributen nachgehen, die dem Wort qirāʾa bei al-Farrā gegeben werden und die weiterhin über das Verhältnis von ʿĀmma und Einzelleser (Sunna) Aufschluss geben.

Bereits in mehreren Beispielen ist uns als Ausdruck der allgemeinen Lesung ein einfaches *al-qurrāʾu* bzw. *al-qirāʾatu* begegnet. Was war nun die qirāʾa, wenn sich die Lesung ungefähr gleichmässig in zwei Gruppen teilte? Aus al-Farrā ist ein solches Beispiel anzuführen. Denn wenn es zu Sure 12, 62 nur heisst: "*waqāla lifityatihī*" *wa* "*lifityānihī*" *qirāʾatāni mustafīḍatāni,* so wird damit zugegeben, dass vom Standpunkt der Lesung aus beide Formen gleich gut und wählbar sind, weil beide in allen ʾamṣār (1) von vielen und

(1) So wenigstens wohl in der Theorie. In der Wirklichkeit wird al-Farrā zunächst nur die ungefähr gleichmässige Vertretung beider Lesungen

namhaften Lesern vertreten wurden. Mit anderen Worten, das rein zählende, unpersönliche Prinzip der ʿĀmma versagte. Sollte dennoch auch hier eine feste Entscheidung getroffen werden, dann musste man sich entschliessen bestimmten Einzelpersönlichkeiten unter den Lesern zu folgen.

Auch Sībawaih kennt diesen Fall. Nur drückt er ihn anders aus. Im Kapitel 139, einem Nachtrag zu *ʾinna* und ihren "Schwestern", lautet der Regelsatz: *ʾinna Zaidan muntaliquni l-ʿāqilu l-labību.* Dazu wird in I 247, 5 bemerkt: *waʾin šāʾa naṣabahū* (= *al-ʿāqila l-labība*) ... *waqad qaraʾa n-nāsu hāḏihi l-ʾāyata ʿalā waghaini* (Sure 34, 47(48)) "*qul ʾinna rabbī*... *ʿallāmu(a) l-ġuyūbi*". Das *qaraʾa n-nāsu* (Artikel! = allgemeine Lesung) *ʿalā waghaini* ist wohl nur so zu verstehen, dass beide Lesungen gleichmässig verteilt waren und daher nicht nur in der Grammatik, sondern auch in der qirāʾa Akkusativ und Nominativ gleichwertig und gleichberechtigt nebeneinander standen. Freilich scheint die Lesartenliteratur dagegen zu sprechen. Es werden nur ʿĪsā aṯ-Ṯaqafī und a. b. Isḥāq, zwei nichtkanonische baṣrische Leser, für den Akkusativ genannt (1), der nach Sībawaih zum mindesten in der qirāʾa von Baṣra (2) dem Nominativ die Waage hielt. Umgekehrt waren in Sure 41, 16, wo Sībawaih ausdrücklich den Akkusativ *Ṯamūda* als Sonderlesung bezeichnet hat, welche im Gegensatz zu dem Nominativ der ʿĀmma stehe, aus der Lesartenliteratur für den Akkusativ drei Baṣrer zu gewinnen, nämlich ausser ʿĪsā und a. b. Isḥāq auch noch al-Ḥasan. Die Entscheidung in solchen Widersprüchen ist nicht schwer. Aus der engen Auswahl der kanonischen Lesungen und aus der zufälligen und überaus lückenhaften Überlieferung der ausserkanonischen darf man nicht auf die wirkliche Verteilung und Verbreitung einer Lesung schliessen.

Dieses Urteil wird auch nicht durch neue Schwierigkeiten erschüttert, die die Angaben al-Farrās zu unserer Stelle schaffen. Er

---

in Kufa gekannt und sie auf Grund von unbestimmten Nachrichten auch auf die anderen Amṣār übertragen haben. Man vgl. dazu die Angaben des *Taisīr*, wonach Ḥamza und al-Kisāʾī (nicht auch ʿĀṣim) mit *yā*, die übrigen (einschliesslich ʿĀṣims) mit *nūn* lasen.

(1) B. Ḫālawaih, *Bibl. isl.* Bd. 7, S. 122, 10.

(2) Vgl. S. 39, Anm. 1, Die Lesartenliteratur nennt zwei Baṣrer! Von der Lage in Kufa, soweit sie aus den Angaben al-Farrās fassbar wird, im Folgenden.

erwähnt schon bei Sure 10, 63(62) die grammatische Regel, dass ein naᶜt-Nomen nach dem ḫabar eines *ʾinna* im Nominativ steht, wie in Sure 38, 64: *ʾinna ḏalika... taḫāṣumu ʾahli n-nāri* und in Sure 34, 47(48): *ʾinna rabbī... ᶜallāmu*, dass aber auch der Akkusativ in allen diesen Fällen grammatisch möglich ist. Bei Sure 34, 47(48) selber wird zuerst wieder der Nominativ grammatisch erklärt, dann nochmals auf Sure 38, 64 verwiesen und zum Schlusse heisst es: *walau quriʾa naṣban kāna ṣawāban ʾillā ʾanna l-qirāʾata l-gayyidata r-rafᶜu*. Durch das *lau* — gleichgültig, ob man die Bedingung real oder irreal nimmt — erweckt al-Farrā den Eindruck, als ob er den Akkusativ als Lesung überhaupt nicht gekannt hätte. Dem widerspricht aber das *al-qirāʾatu l-gayyidatu*. Denn *al-gayyida* hat nur einen Sinn, wenn es neben der guten Lesung auch eine weniger gute gab.

Der Ausdruck setzt somit das Vorhandensein des Akkusativs in der Lesung voraus. Er sagt zunächst nichts über die Verbreitung der beiden Lesungen, da *al-qirāʾatu l-gayyidatu* nicht ohne weiteres mit der Lesung der ᶜĀmma gleichzusetzen ist. Ebenso gut kann das Prinzip der Sunna dieses Werturteil bestimmen oder Sunna und ᶜĀmma zusammen. Für letzteres sprechen einige weitere Stellen.

In Sure 6, 137(136): *hāḏā lillāhi bizaᶜmihim* gibt es neben *zaᶜmihim* noch zwei weitere luġāt, nämlich *biziᶜmihim* und *bizuᶜmihim*. Für die Lesung scheidet *biziᶜmihim* aus; denn: *lam yaqraʾ bikasri z-zāyi ʾaḥadun naᶜlamuhū*. Nach weiteren Beispielen für *qatl* = *qitl* = *qutl* heisst es: *waʾagwadu ḏalika mā ḫtārati l-qurrāʾu llaḏīna tuʾṯaru ᶜanhumu l-qirāʾatu*, also die bessere Form (wohl nur von den zwei für die Lesung verbleibenden: *zaᶜm* und *zuᶜm*) ist die, welche die Leser vertreten, von denen man die Lesung tradiert (1). Der Satz wird m. E. erst verständlich, wenn man sich in der Lesartenliteratur nach den Vertretern der zwei Lesungen umsieht. Mit *ḍamm* liest unter den Vierzehn nur al-Kisāʾī, der damit, wie es im *Itḥāf* weiter heisst, einer luġa der banū ʾAsad folgt. Ein Hauptmerkmal aber der qirāʾa des al-Kisāʾī ist seine Betonung der Tradition (2). Selbst wenn er daher hier eine neue Form aus dem erwähnten

(1) Wie man sieht, leite ich die in sich doppeldeutige Verbform von *ʾaṯara* (I) auf Grund der Präposition *ᶜan* und nicht von *ʾāṯara* (IV) ab.

(2) Davon wird in der Abhandlung über die kufische Tradition die Rede sein. Hier verweise ich nur auf den bereits zitierten Ausspruch des b. Muǧāhid über die qirāʾa des al-Kisāʾī: *ġairu ḫārigatin ᶜan ʾāṯāri man taqaddama mina l-ʾaʾimmati*.

Dialekt in die Lesung eingeführt haben sollte, so hat er das sicher nur getan, indem er sich zugleich durch Berufung auf irgend eine alte Autorität deckte. So wird al-Farrās Kritik verständlich; er hält al-Kisāʾī vor: der iḫtiyār der Leser (der Vergangenheit), von denen man (hier) die (allgemeine) Lesung tradiert, ist besser als der deine, welcher von der ʿĀmma und Hauptsunna zugleich abweicht.

In einem weiteren, ganz ähnlich gelagerten Fall wird die Lesung, die wir bisher als die weniger gute angetroffen haben, mit dem Attribut *šāḏḏ* versehen. Zu Sure 12, 81: *ʾinna bnaka saraqa* sagt al-Farrā: *watuqraʾu "surriqa" walā ʾaštahīhā liʾannahā šāḏḏatun.* Das durchgehende Femininum erklärt sich durch Ergänzung von *qirāʾa.* Mit den folgenden Worten: *wakaʾannahū ḏahaba ʾilā ʾannahū lā yastaḥillu ʾan yusarriqahū walam yasriq* äussert al-Farrā eine Vermutung über das Motiv dieser Lesung, die alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Man kann daraus auch auf das junge Alter der Lesung schliessen. Dies bestätigt die Lesartenliteratur. Die kanonische bietet sie nicht; wohl aber b. Ḫālawaih. Darnach las al-Kisāʾī: *surriqa* nach einer Tradition und fernerhin abū Zirr und b. ʿAbbās (1). Also polemisiert al-Farrā auch hier gegen al-Kisāʾī, offenbar aus den gleichen Gründen wie im vorhergehenden Fall. Nur fasst er hier seine Bedenken (Verstoss gegen Sunna und ʿĀmma) in ein einziges Wort zusammen: *šāḏḏ.*

Man kann dagegen einwenden, dass damit die Bedeutung von *šāḏḏ* nur indirekt erschlossen sei; sie kann aber direkt durch die zweite Stelle, in der *šāḏḏ* bei al-Farrā im Zusammenhang mit der Lesung vorkommt, aufgezeigt werden. Zu Sure 73, 20 führt al-Farrā zwei Lesungen an. ʿĀṣim und al-Aʿmaš lasen: *taqūmu ʾadnā min ṯuluṯai l-laili wanisfahū waṯuluṯahū* (mit Akkusativ bei *nisf* und *ṯuluṯ*), ʾahlu l-Madīna und al-Ḥasan dagegen: *wanisfihī waṯuluṯihī.* Dazu wird eine dritte Möglichkeit gestellt: *waqad yaqūzu ʾan taḫfiḍa n-nisfa watanṣiba ṯ-ṯuluṯa litaʾawwuli qaumin ʾanna ṣalāta n-nabiyyi ntahat ʾilā ṯuluṯi l-laili ... walā tanquṣu mina ṯ-ṯuluṯi,* also das Drittel der Nacht hat der Prophet immer ausgefüllt, hier gab es niemals ein *ʾadnā min.* Daran schliesst sich folgende Kritik: *wahuwa waqhun šāḏḏun lam yaqraʾ bihī ʾaḥadun waʾahlu l-qirāʾati lladīna yutbaʿūna ʾaʿalmu bit-taʿwīli mina l-muḥ-*

(1) *Bibl. isl.* Bd. 7, S. 65, 6. Abū Zirr und b. ʿAbbās sind wahrscheinlich die Autoritäten, auf die sich al-Kisāʾī in sehr verdächtiger Weise berufen hat.

*daṯīna*. Das *lam yaqraʾ bihī ʾaḥadun* darf nicht absolut genommen werden. Man muss die Zeit der Vergangenheit in der Aussage beachten. Das *ʾahlu l-qirāʾati lladīna yutbaʿūna* enthält hier den Hinweis darauf, dass die Neueren nicht nur den erwähnten Tafsīr vertraten, sondern auch die entsprechende Lesung. Die ganze Auseinandersetzung, welche die Stelle enthält, kann folgendermassen rekonstruiert werden: überliefert waren bei ونصفه und وثلثه Akkusativ und Genitiv, aber jedesmal in beiden Wörtern zusammen. In der Lesung eines al-Ḥasan (*min... waṯuluṯihī*) war dabei die Folge für den Tafsīr, dass der Prophet manchmal auch weniger als ein Drittel der Nacht betete. Das war neueren Interpreten und Lesern anstössig. Sie glaubten auf Grund des Vorhandenseins von Akkusativ und Genitiv in der qirāʾa das Recht zu haben, beide zu einer neuen Lesung verbinden zu dürfen, nämlich: *wanisfihī waṯuluṯahū*. Dagegen war grammatisch nichts einzuwenden (1), in der Lesung aber bezeichnet al-Farrā diese Form als *šāḏḏ*, weil sie eine vereinzelte Neuerung darstellte, d. h. gegen Sunna und ʿĀmma zugleich verstiess.

Der Ausdruck *ʾahlu l-qirāʾati lladīna yutbaʿūna* ist nächstverwandt mit dem bereits besprochenen *al-qurrāʾu lladīna tuʾṯaru ʿanhumu l-qirāʾatu*. Beide bringen — wie eben ausgeführt — die Vermengung von Sunna und ʿĀmma zum Ausdruck und beleuchten somit noch einmal die enge Verbindung, in der wir die zwei in sich heterogenen Grössen in den programmatischen Äusserungen sowohl Sībawaihs wie al-Farrās angetroffen haben. Sieht man dabei näher zu, dann gewinnt man den Eindruck, dass sich das Schwergewicht von der ʿĀmma auf die Sunna verschiebt. Denn besonders in dem *ʾahlu l-qirāʾati lladīna yutbaʿūna* sinkt das die ʿĀmma zum Ausdruck bringende *al-qirāʾa* zu einer kaum mehr im Vollsinn zu nehmenden Qualifikation des beherrschenden (*al-*)*ahlu lladīna yutbaʿūna* herab, die grossen Einzelleser dominieren, die ʿĀmma tritt zurück. Damit stimmt überein, dass bei al-Farrā Zitierungen von Lesungen n a m e n t l i c h genannter Einzelleser die Anführungen von Lesungen der ʿAwāmm an Zahl weit übertreffen.

Zum Schluss ein kurzer, zusammenfassender Überblick über die Entwicklung der Lesung im zweiten Jahrhundert. Das entscheidendste

(1) *waghun šāḏḏun* kann daher nicht in grammatischem Sinn genommen werden.

Ereignis dieser Epoche war die endgültige Ausschaltung jedes positiven Einflusses der ʿArabiyya auf die qirāʾa, ein Ereignis, das zeitlich mit dem Übergang der Macht von den ʿUmayyaden auf die ʿAbbasiden zusammenfällt und das daher nur eine Teilerscheinung in dem allgemeinen Rückgang und Verfall des arabischen Einflusses in der islamischen Welt darstellt. Der baṣrische Grammatiker ʿĪsā aṯ-Ṯaqafī ist der letzte Araber gewesen, der grundsätzlich und durchgängig die ʿArabiyya nicht nur über Sunna und ʿĀmma, sondern auch über den ʿuṯmānischen Kodex gestellt hat. Die ʿArabiyya aber war sowohl in ihrer vorgrammatischen wie auch in der grammatischen Form mehr ein Element individualistischer Zersetzung als gemeindebildender Einheit. ʿĪsā musste sich daher mit den Kräften der letzteren auseinandersetzen. Es spricht dabei von der bereits unantastbar gewordenen Autorität des grundlegendsten Elementes der Unifizierung, des ʿuṯmānischen Kodex, dass Sibawaih die Verstösse des ʿĪsā dagegen überhaupt nicht mehr erwähnt. ʿĪsā gehört für ihn in diesem Punkt wohl mehr zu den 'rücksichtslosen' Arabern als zu denen, bei welchen er Verstösse gegen den Kodex mit ihrer Unwissenheit zu entschuldigen wagte (1). Die beiden anderen Bindungen, die gegen ʿĪsā ins Feld geführt werden konnten an Stellen, wo er den ʿuṯmānischen Kodex einhielt, aber unbefriedigt von den vorhandenen Lesungen neue vorbrachte, werden von Sībawaih in den zwei programmatischen Sätzchen ausdrücklich genannt: *ʾabati l-ʿāmmatu ʾillā l-qirāʾata bir-rafʿi* und: *ʾillā ʾanna l-qirāʾata lā tuḫālafu liʾannahā s-sunnatu*. Wie man sieht, ist es eigentlich nur die ʿĀmma, die von Sībawaih aufgerufen wird. Auch al-Farrā nannte in den entsprechenden grundsätzlichen Ausführungen zuerst die ʿĀmma. Sie steht somit im zweiten Jahrhundert (bei Sībawaih und al-Farrā) im Vordergrund. Doch zeigt das *liʾannahā s-sunnatu* des Sībawaih, dass die religiöse Sanktionskraft auch der ʿĀmma auf die Sunna zurückgeht, und bei al-Farrā haben wir festgestellt, dass sich auch praktisch das Schwergewicht von der ʿĀmma auf die Sunna zu verschieben begann.

Dies erklärt die Entwicklung des dritten Jahrhunderts. Das Jahrhundert, in dessen ersten Jahren al-Farrā starb (207), sah zunächst einen Versuch, dem Gesetz der Majorität (ʿĀmma) eine entscheidende Stellung in der Qirāʾa zu verschaffen. Aber in den Regeln, welche abū ʿUbaid und abū Ḥātim as-Sigistānī für die Fälle geben, in denen

(1) Vgl. *Orientalia* NS 14 (1945), S. 359.

keine klare Majorität vorhanden war, treten Einzelleser wie Nāfiʿ und ʿĀṣim an die Seite der ʾAmṣār (1). Das ist nichts anderes als die historische Entfaltung dessen, was im Kerne schon bei al-Farrā vorhanden war. Zugleich ist es aber auch der historische Beweis dafür, dass das Prinzip der ʿĀmma als Hauptregulativ der Lesung unmöglich war. Das vierte und fünfte Jahrhundert zogen daraus die Folgerung und brachten den Sieg der Einzellesungen, den Sieg der Sunna.

Bergsträsser bedauert diese Entwicklung. Er sagt: wäre diese Entwicklung (von der Ausbildung der Lesungen der Einzelʾamṣār zu der Ausbildung einer übergeordneten Lesung der Gesamtʿāmma) ungestört weitergegangen, so hätte sie zu der Annahme eines Textes führen müssen, der viel weniger zufällig wäre als der schliesslich im ganzen Osten und Europa kanonisierte des Ḥafṣ ʿan ʿĀṣim (2). Ich möchte dies Urteil nicht unterschreiben. Die von Bergsträsser gezeichnete Entwicklung hätte sicher eine ideale Lesung ergeben. Aber diese Entwicklungslinie hat niemals so existiert. Sie wird nur durch die Theorie der ʿĀmma und der ʿAwāmm vorgetäuscht. Wir haben das Summarische und Spielerische der entsprechenden Angaben bei al-Farrā kennen gelernt. Welche Unsumme von ungenauen und direkt fehlerhaften Angaben musste sich daraus ergeben. Auch scheint mir die von Bergsträsser für die Frühzeit angenommene Isolierung und Autarkie der einzelnen Amṣār nicht zuzutreffen. Ferner kann ich die von Bergsträsser akzeptierte Tradition von dem einheitlichen Ursprung der Amṣārlesungen aus der Keimzelle des an sie übersandten Exemplars des ʿuṯmānischen Textes nicht annehmen. Die Gründe dafür sollen in einem späteren Aufsatz über die Kodizes der Amṣār zur Sprache kommen. Auch werden die kufischen Lesungen der ersten zwei Jahrhunderte zeigen, wie der Sieg der Lesung ʿĀṣims sich schon bei al-Farrā ankündigt, mit anderen Worten, wie das Prinzip der Sunna schon zwei Jahrhunderte vor seinem endgültigen Sieg das undurchführbare, gekünsteltete System der ʿĀmma und ʿAwāmm an innerer geschlossener Kraft weit übertraf.

(1) Nach G. Bergsträsser, *Geschichte des Korantextes*, S. 132 f.
(2) *Geschichte des Korantextes*, S. 143.

# RECENSIONES

C. H. Gordon, *The Loves and Wars of Baal and Anat and Other Poems from Ugarit* (= *Princeton Oriental Texts,* 9). Princeton 1943. University Press. In-8°, xvii-47 pp. Doll. 1.50.

Das schmucke Bändchen das, wie der Verf. selbst sagt (S. xiv), als allgemeiner Überblick über die ugaritische Dichtung für Laien und als praktische Beigabe zu seiner *Ugaritic Grammar* für Fachgenossen gedacht ist, behandelt die folgenden Epen des alten Ugarit: the birth of dawn and dusk; the loves and wars of Baal and Anat; the nuptials of Nikkal and the moon; king Krt and princess Hry; the saga of Aqhat, son of Daniel. Daran schliessen sich drei Briefe als Prosaproben. Vorausgeschickt ist dem Ganzen eine Einleitung die den parallelismus membrorum in der ugaritischen Poesie und deren Verhältnis zur Ausdrucksweise der alttestamentlichen Dichtung besonders hervorhebt. Dies ist gerade für den Alttestamentler von grösserer Bedeutung, der jetzt an einer Reihe von Stellen gleichlautende Parallelen dieser Komposition aus einer Literatur vor Augen hat, die einige Jahrhunderte vor der Abfassung der Psalmen liegt.

Gordon sagt selbst, dass er die Übersetzung (mit Ausnahme des verbindenden Textes) mit Erlaubnis der Schriftleitung seinem Artikel *The Poetic Literature of Ugarit* in Or NS. 12 (1943) 31-75 entnehme, der mit Umschrift und Anmerkungen versehen eine Art Chrestomathie zur *Ugaritic Grammar* darstellen soll. Und er spricht bei der Erwähnung der Drucklegung dieser seiner Grammatik der Schriftleitung seinen Dank aus (S. xv).

Aber der Verf. vergisst eines zu erwähnen, nämlich dass die grössere Dankesschuld auf meiner Seite ist. Und ich benutze mit Freuden die erste Besprechung eines Buches aus USA nach dem Kriege, um diesen meinen herzlichen Dank allen nordamerikanischen Freunden, Kollegen und Mitarbeitern öffentlich auszusprechen, zumal diese meine Schuld inzwischen noch ganz bedeutend gestiegen ist. Es sei mir gestattet, etwas ins Einzelne einzugehen. Die Schriftleitung musste im Jahre 1941 versuchen, noch eine Anzahl Beiträge ihrer Mitarbeiter aus USA zu bekommen. Denn es bestand die Gefahr, dass die kriegerischen Entwickelungen jede Verbindung zwischen Rom und USA praktisch abbrechen würden. Andererseits wurde auch der Verkehr mit dem Norden immer schwieriger. Und mit den Beiträgen hiesiger Mitarbeiter allein war die Zeitschrift längere Zeit hindurch kaum zu halten. Tatsächlich wurde der Bitte der Schriftleitung bereitwilligst willfahren. In Bd. 11 (1942) und 12 (1943) nehmen die Artikel der Mitarbeiter aus USA

etwa 240 S. ein. Und somit war eine gewaltige Sorge, die um wissenschaftlich wertvollen Stoff, für zwei Jahre bedeutend gemildert.

Aber das war noch nicht alles. Die Keilschriftbibliographie, die kurz vor dem Kriege begonnen worden war, sollte auf alle Fälle weitergeführt werden. Für die Titel der in den alliierten Ländern erschienenen Bücher und Artikel war ich restlos auf die Angaben Gordons angewiesen. Als er zum Heeresdienst einberufen wurde, besorgte er selbst seinen Ersatzmann P. Skehan, der mit unsagbarer Geduld und viel Geschick mir die Titel auch dann noch zukommen liess, als alle Verbindung mit der Aussenwelt fast ganz unmöglich geworden war. Nur durch diese grosszügige und selbstlose Hilfe war ich in der Lage, die Übersicht über die Neuigkeiten auf dem Gebiete der Keilschriftliteratur überhaupt fortzuführen.

Selbst nach dem Juni 1944, als die grössten Schwierigkeiten überwunden schienen, blieben wir noch abgeschnitten. Aber kaum begann der Briefverkehr mit den USA, da zeigten gleich die ersten Briefe (z. B. von Prof. A. Goetze, J. Lewy, O. Neugebauer, W. F. Albright) eine rührende Teilnahme und Hilfsbereitschaft unserer Mitarbeiter und Freunde aus Nordamerika, die mich heute noch mit grosser Freude und mit tiefstem Dank erfüllt.

Nicht übergehen möchte ich hier gerade an dieser Stelle das Entgegenkommen, das unsere Zeitschriften *Orientalia* und *Biblica* beim United States Information Service, Rome Division gefunden haben. Da der Druckpostverkehr noch nicht freigegeben war, wandte sich die Schriftleitung etwa im Juli 1945 durch gütige Vermittelung der Frau E. Douglas Van Buren an Herrn Prof. Dr. C. R. Morey und Dr, Stohlman (Information Service), um einerseits die Kriegsjahrgänge unserer Zeitschriften den mit uns im Austausch stehenden Bibliotheken und Instituten in USA zukommen zu lassen, andererseits von dort die entsprechenden Tauschexemplare zu erhalten. Das Information Service hat diese Bitte bereitwilligst ausgeführt. Und schon Anfang November 1945 waren in einigen Bibliotheken USA diese Zeitschriften (von 1940 an) ausgelegt, wie mir Briefe der freudig überraschten Mitarbeiter meldeten.

Die Schriftleitung möchte deshalb diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, um öffentlich allen für ihr Wohlwollen, ihre Hilfsbereitschaft und ihre selbstlose Unterstützung von ganzem Herzen zu danken.

Rom. A. Pohl.

---

T. Sabbagh, *La métaphore dans le Coran.* Paris 1943. Adrien-Maisonneuve. In-8°, xv-272 pp.

Il dottor T. Sabbagh, sulla base di un accurato spoglio del Corano, ha raccolto in questo volume le metafore del libro sacro, insieme alle altre figure retoriche ad esse affini. Nell'introduzione (pp. 1–13) egli dà, seguendo la linea di un recente lavoro di E. Konrad (*Étude sur la métaphore*, Paris 1939),

una definizione della metafora in generale e studia le sue diverse specie, i problemi ad essa connessi ed i tropi analoghi, cioè la personificazione, la comparazione, la parabola, la metonimia e la sineddoche ; accenna quindi alla retorica araba per stabilire una corrispondenza tra alcuni dei suoi termini e dei nostri.

La prima parte del volume (pp. 15–70) ha per titolo *Études sur la métaphore dans le Coran.* In essa si analizzano le opere di autori arabi sull'argomento e quindi l'unica monografia europea, quella di M. Sister (*Metaphern und Vergleiche im Koran,* Berlin 1931), che il Sabbagh giudica utile e di valore, ma incompleta e con alcune inesattezze. Parla poi delle difficoltà di questo studio : il problema dell'interpretazione letterale o allegorica del Corano, la cronologia dei capitoli e le incertezze del testo. Segue l'esame del meccanismo nella comparazione e nella metafora, con particolare riguardo alle preposizioni che introducono la comparazione. La perfezione e la complessità di questo meccanismo fanno supporre che una vasta letteratura araba dovesse preesistere al Corano.

La seconda parte (pp. 71–249) è il *Classement des figures du Coran,* cioè il vero nucleo del lavoro, con una divisione in capitoli per argomenti : la natura ; l'uomo, parti del corpo ; l'uomo, funzioni e attività del corpo ; la vita sociale ; tropi diversi. Per ogni materia vengono citati i luoghi in cui si trovano figure retoriche ad essa relative, con esempi. Ciascun capitolo è seguito da una interessante conclusione, in cui si cerca di trarre considerazioni di carattere e d'ambiente : i tropi impiegati e la forma in cui si trovano rivelano in Maometto un uomo che vive in una regione continentale, semicittadino e seminomade, guerriero e commerciante. Una conclusione generale rileva tra l'altro : l'insufficienza dei tropi ad illuminare completamente sulla psicologia del profeta e dei suoi contemporanei ; la funzione di questi tropi come punto di partenza per la retorica araba ; la loro diversità di stile come indice dei diversi periodi di redazione del Corano ; il contributo dell'arte letteraria del profeta al successo della sua missione.

Chiudono il volume due indici analitici (pp. 251–262), contenenti rispettivamente i termini arabi citati nella classifica come oggetto di impiego metaforico e la loro traduzione francese ; una nota addizionale sul raggruppamento delle parabole (pp. 263–268) ; e infine l'indice generale (pp. 269–272). Quest'ultimo ha l'aspetto di uno schema del libro, perchè introduce divisioni e suddivisioni ulteriori a quelle del testo.

Il lavoro del dottor Sabbagh, preciso e paziente, condotto con la minuziosità e la conoscenza lessicale di un orientale, ha avuto l'onore di una prefazione di L. Massignon, nella quale se ne rileva l'interesse per gli studi coranici e per la lessicografia araba. Il lettore manterrà questo giudizio, ricordando come i lavori di tale tipo hanno una funzione prevalentemente mediata, e cioè di preparazione necessaria per le sintesi storico-letterarie. Ciò del resto ha mostrato di comprendere l'autore, accennando nelle conclusioni alle deduzioni che si potrebbero trarre dalle sue classifiche.

Forse, si sarebbe potuto a volte esser più concisi su argomenti che sono patrimonio comune di ogni islamista e maggiormente degli specialisti a cui lo studio è dedicato. Così, ad esempio, nel caso della trattazione iniziale della metafora in generale, che è riassunta da Konrad (pp. 1–8) ; o a pro-

posito dell'interpretazione letterale o allegorica del Corano e della classificazione delle *sūre* secondo Nöldeke (pp. 40–48). E sarebbe stato anche utile rilevare come molte delle figure retoriche del Corano sono comuni ad ogni altro linguaggio ed in particolare ad ogni terminologia religiosa, così che non se ne possono trarre deduzioni specifiche su Maometto e il suo ambiente. Ma tutto ciò non diminuisce l'interesse del libro: ed il fatto che esso sia stato scritto e pubblicato in tempi di grande difficoltà lo renderà più caro agli studiosi dell' Islām.

Roma. S. Moscati.

---

Ignazio Guidi, *Raccolta di scritti.* Vol. I. *Oriente Cristiano* I. (= *Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente*). Roma 1945. Istituto per l'Oriente. In-8°, II-199 pp.

Dopo la raccolta degli scritti editi ed inediti di Carlo Alfonso Nallino, l'Istituto per l'Oriente di Roma continua nell'iniziativa di riunire l'opera dei grandi orientalisti italiani con questo primo volume di una serie dedicata ad Ignazio Guidi. L'intento degli editori, esposto in una Avvertenza iniziale, è di comprendere le memorie e gli articoli pubblicati in riviste ed atti accademici, che non sono sempre facilmente reperibili. I primi tre volumi dovrebbero essere dedicati all'Oriente Cristiano; i rimanenti, forse tre, agli altri campi dell'orientalismo.

Il libro contiene due memorie del secolo scorso. La prima (pp. 1-60) è *La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arśâm sopra i martiri omeriti,* dagli *Atti della R. Accad. dei Lincei,* CCLXXVIII (1880-81), ser. III, *Classe di Scienze mor., st. e filol.*, vol. VII, 471-515. Qui il Guidi pubblicò e tradusse secondo il ms. del British Museum Add. 14, 650 la famosa lettera, prima nota soltanto secondo imperfette relazioni; e vi premise una breve introduzione sulla vita di Simeone di Bêth-Arśâm, sul suo monofisismo e sulla persecuzione di Neǧrân. La seconda memoria (pp. 61-198) è i *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso* (*Atti della R. Accad. dei Lincei,* CCLXXXI [1883-84], ser. III, *Classe di Scienze mor., st. e filol.*, vol. XII, 343-445): vi sono riuniti testi copti, siriaci, arabi, etiopici ed armeni.

Le difficoltà delle pubblicazioni nell'attuale periodo rendono difficile dire quando la raccolta potrà essere portata a compimento. Gli studiosi apprezzeranno, ad ogni modo, questo omaggio reso ad Ignazio Guidi nel decimo anniversario della sua morte.

Roma. S. Moscati.

# NUNTII PERSONARUM ET RERUM

## Personalnachrichten

W. F. Albright liest im Sommersemester 1946 als Visiting Professor am Oriental Institute in Chicago.

B. Alfrink wurde zum Professor der alttestamentlichen Exegese an die Universität Nymwegen (Holland) als Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Professor P. Heinisch berufen.

Prof. A. Alt befindet sich noch in Leipzig.

R. Anthes ist aus russischer Kriegsgefangenschaft zurückgekehrt und hat wieder seinen Posten am Berliner Museum übernommen.

M. Asín Palacios (Arabist) ist am 14. August 1944 in San Sebastián (Spanien) gestorben.

J. Begrich liest als Prof. für Altes Testament an der Universität Göttingen.

K. Bittel, der Direktor des Deutschen Archäologischen Instituts in Stambul, hält sich z. Z. in seiner Heimat Heidenheim (Württemberg) auf.

H. Th. Bossert ist Direktor des Archäologischen Instituts der Universität Stambul.

E. Bräunlich, Prof. für Arabisch an der Universität Leipzig, befindet sich in Kriegsgefangenschaft.

A. Christensen (Iranist) ist in Norwegen gestorben (1945).

V. Christian, Prof. für Assyriologie an der Universität Wien und zuletzt Dekan der philosophischen Fakultät daselbst, hat Wien verlassen; nach anderen Nachrichten sei er tot.

G. Contenau ist von seinem Amt als Konservator am Louvre in den Ruhestand versetzt worden. Er hat den Posten L. Delaporte's am Institut Catholique in Paris übernommen.

W. E. Crum (Koptologe) ist am 18. Mai 1944 in Bath gestorben.

L. Delaporte, Prof. für Hethitisch und Akkadisch am Institut Catholique zu Paris, ist im Konzentrationslager Buchenwald gestorben.

R. de Vaux O. P. ist Direktor der École biblique in Jerusalem und Schriftleiter der *Revue biblique*.

E. Dhorme hat den Lehrstuhl für Assyriologie am Collège de France übernommen.

E. Ebeling, Prof. an der Universität Berlin, befindet sich noch in Berlin-Frohnau.

O. Eissfeldt bekleidet das Amt des Rektors an der Universität Halle.

A. Fischer (Arabist) ist noch in Leipzig.

J. Friedrich, der Nachfolger Landsbergers an der Universität Leipzig, wurde noch mit 51 Jahren zum Kriegsdienst eingezogen, geriet in Sachsen in amerikanische Kriegsgefangenschaft, kam dann nach seiner Entlassung nach München, von wo aus er nach Leipzig zurückgekehrt ist.

K. Galling ist Prof. für das Alte Testament in Göttingen.

Th. H. Gaster hat an der Congress Library (Washington), Division of Semitic Literature, die Leitung der Abteilung für hebräische Sprache und Literatur übernommen.

C. H. Gordon ist Prof. für Assyriologie am Dropsie College in Philadelphia.

H. Grimme, der sich besonders mit den Sinai-Inschriften beschäftigt hat, ist am 5. September 1942 in Münster/Westf. gestorben.

J. Hempel, Prof. für alttestamentliche Exegese an der Universität Berlin und Schriftleiter der ZAW, ist seines Postens enthoben worden.

M. Th. Houtsma (Arabist) ist im Februar 1943 in Utrecht gestorben.

A. Jirku ist seines Postens an der Universität Bonn enthoben worden.

H. Junker, Leiter des Deutschen Archäologischen Instituts in Kairo, befindet sich in Rodaun bei Wien.

P. Koschaker ist als Prof. für römisches Recht und altorientalische Rechtsgeschichte an der Universität Tübingen.

S. N. Kramer am University Museum zu Philadelphia liest auch an der Universität Sumerisch.

Fr. R. Kraus, der den Posten eines Konservators am Antikenmuseum in Stambul bekleidet, hat einen Lehrauftrag für Akkadisch an der Universität Stambul erhalten.

P. Kraus, Arabist und Herausgeber der *Altbabylonischen Briefe:* MVÄG 35/2 (1931), 36/1 (1932), ist in Kairo gestorben.

O. Krückmann, Prof. der Assyriologie an der Universität Jena, ist in englischer Kriegsgefangenschaft.

G. Levi Della Vida ist aus USA zurückgekehrt und hat an der Staatsuniversität in Rom wieder den Lehrstuhl für Hebräisch und vergleichende semitische Sprachen übernommen.

J. Lindblom ist zum Rektor der Universität Lund ernannt worden.

E. Mahler, der sich besonders mit Fragen der hebräischen Chronologie befasst hat, ist voriges Jahr in Ungarn gestorben.

B. Meissner, emerit. Prof. der Assyriologie an der Universität Berlin, befindet sich in Zeuthen bei Berlin.

S. Moscati ist zum Assistenten Levi Della Vida's an der Staatsuniversität Rom ernannt worden.

Karl F. Müller, der Verfasser des Buches *Das assyrische Ritual:* MVÄG 41/3 (1937), ist am 13. Februar 1945 beim Besuch seiner Mutter in Dresden im Bombenangriff ums Leben gekommen.

Valentin Müller, (Archäologe) ist Ende 1945 gestorben.

H. Munier (Koptologe) starb am 20. August 1945 in Kairo.

O. Neugebauer und A. Sachs sind für das akademische Jahr 1945-46 an der School of Mathematics der Princeton University.

C. R. North, Sekretär der Society for Old Testament, ist zum Nachfolger H. H. Rowley's am University College of North Wales, Bangor, ernannt worden.

M. Noth liest als Prof. für das Alte Testament an der Universität Bonn.

A. T. Olmstead (Historiker des alten Orients) ist am 11. April 1945 in Chicago gestorben.

A. L. Oppenheim ging für das Sommersemester 1946 als Visiting Professor an die Johns Hopkins University in Baltimore (an Stelle Albright's).

A. Parrot hat die Stelle G. Contenau's als Konservator am Louvre übernommen.

P. M. Purves vom Oriental Institut in Chicago befindet sich im Dienste des State Department der USA in Berlin.

N. Rhodokanakis (Arabist) ist in Graz gestorben.

Prof. H. Ritter, der Herausgeber der *Bibliotheca Islamica,* befindet sich in Stambul, wo er im vergangenen Jahr zwei weitere Bände herausbringen konnte.

G. Roeder, Direktor des Ägyptischen Museums in Hildesheim und in Berlin, ist nach Hildesheim zurückgekehrt.

E. Rossi, Prof. für Türkisch und Persisch an der Staatsuniversität in Rom, ist wegen Erkrankung Prof. M. Guidi's zum Leiter der Scuola Orientale der Universität ernannt.

R. Rost ist Prof. für Altes Testament in Greifswald.

H. H. Rowley, Prof. der Hl. Schrift am University College of North Wales. Bangor, ist zum Professor an der Universität Manchester ernannt worden.

M. San Nicolò hat sein Amt als Vorsitzender der Bayerischen Akademie der Wissenschaften niedergelegt.

H. H. Schaeder, Prof. für iranische Philologie an der Universität Berlin, liest in gleicher Eigenschaft an der Universität Göttingen.

A. Scharff, Prof. für Ägyptologie an der Universität München, ist zum Dekan der philosophischen Fakultät ernannt worden.

H. Schuster, Assistent am Orientalischen Institut der Universität Leipzig, ist mit Prof. J. Friedrich nach Leipzig zurückgekehrt.

J. Stamm ist zum Privatdozent für Altes Testament und orientalische Hilfswissenschaften an der Universität Basel ernannt worden.

Sir Herbert Thompson (Ägyptologe) ist im Mai 1944 gestorben.

A. Ungnad, emerit. Prof. der Assyriologie an der Universität Breslau, ist in Falkensee bei Berlin infolge schwerer Erkrankung arbeitsunfähig geworden.

G. E. von Grünebaum ist zum Professor für Arabistik an der Universität Chicago ernannt worden.

G. von Rad, Prof. für Altes Testament in Jena, liest jetzt in Göttingen.

W. von Soden, Prof. für Assyriologie in Berlin, ist in gleicher Eigenschaft an der Universität Göttingen.

R. Walzer ist zum Lecturer für mittelalterliche arabische und hebräische Philosophie an der Universität Oxford ernannt worden.

F. H. Weissbach, (Achämenidenforscher) ist am 20. Februar 1944 in Leipzig durch eine in den Garten seines Hauses fallende Sprengbombe getötet worden.

J. Ziegler, bisher Prof. für Altes Testament in Braunsberg, ist in gleicher Eigenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu Regensburg.

In Brüssel ist in der Nacht des 20. Februar 1946 im linken Flügel des Palais du Cinquantenaire der Saal der Ausgrabungen von Apamea abgebrannt. Das ägyptische Museum hat nicht gelitten.

In Göttingen ist Universität, Bibliothek und der Verlag Vandenhoeck und Ruprecht unversehrt geblieben, ebenso in Tübingen auch der Verlag J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

In Leipzig ist das Orientalische Institut der Universität mit der Bibliothek (nur etwa 10 % der Bücher waren vorher weggebracht worden) und allen Vokabularmanuskripten beim Fliegerangriff am 4. Dezember 1943 vollständig abgebrannt. Von den Verlagshäusern sind Hinrichs und Brockhaus ebenfalls völlig zerstört; O. Harrassowitz war noch kurz vor dem Zusammenbruch Deutschlands im Betrieb.

In München ist ausser der Zeitschriftenabteilung der Staatsbibliothek auch die Bibliothek des Semitistischen Instituts der Universität (mit den von G. Bergsträsser und O. Pretzl für die kritische Ausgabe des Korans gesammelten Photographien) abgebrannt.

Die Universität Zürich hat das Patronat der Universität Leiden (Holland) übernommen.

Rom, 15. III. 1946. A. Pohl.

*Imprimi potest:* Romae, 21. III. 1946 - A. Bea, S. I., *Rector Pont. Inst. Bibl.*

IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* 29. III. 1946 - A. Traglia, Arch. Caes., *Vic. Ger.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI N. 7-9 — ROMA

Fig. 1

Fig. 2

Fig. 4

Fig. 3

Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

Fig. 8

Fig. 9

Fig. 10

Fig. 12

Fig. 11

Fig. 13

Fig. 14

Fig. 15

Fig 16

Fig. 17

Fig. 18

Fig. 19

Fig. 20

Fig. 21

Fig. 22

Fig. 23

Fig. 24

Fig. 25

Fig. 26

Fig. 27

Fig. 28

Fig. 29

Fig. 30

Fig. 31

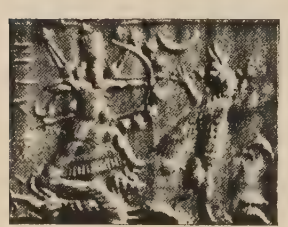


Fig. 32

# Sequence of Two Short Syllables in Akkadian

Albrecht Goetze – New Haven, Conn.

It is a universally recognized fact that Akkadian does not tolerate the sequence of two or more short open syllables in the middle of a word (1). Wherever such sequences were inherited from Primitive Semitic, or encountered in borrowed words, the last of the short vowels is syncopated.

The knowledge of the rules of syncopation is essential for the correct understanding of the variations in form that exist within certain paradigms. This is particularly true of the various forms of the adjectives of the pattern *qatilum,* and its rarer counterparts *qatulum* and *qatalum.* With these adjectives we find, e. g.:

masc. *šalmum* "being in good health" < * *šalimum*; st. abs. *šalim*; pl. *šalmūtum* < * *šalimūtum*
fem. *šalimtum* < * *šalimatum*; st. abs. *šalmat* < * *šalimat*; pl. *šalmātum* < * *šalimātum*

masc. *marṣum* "sick" < * *maruṣum*; st. abs. *maruṣ*; pl. *marṣūtum* < * *maruṣūtum*
fem. *marustum* < * *maruṣatum*; st. abs. *marṣat* < * *maruṣat*; pl. *marṣātum* < * *maruṣātum*

masc. *rapšum* "wide" < * *rapašum*; st. abs. *rapaš*; pl. *rapšūtum* < * *rapašūtum*
fem. *rapaštum* < * *rapašatum*; st. abs. *rapšat* < * *rapašat*; pl. *rapšātum* < * *rapašātum*

Examples could easily be multiplied. They show that the syncopation affects all three vowels, *a, i,* and *u,* in exactly the same manner.

(1) The rule may have to be limited to certain stress patterns; see below p. 236 fn. 2.

However, there exist not a few exceptions to this rule. In the following I present a list of words in which the sequence of two short syllables before the final is preserved against the rule. Part of them are genuine Akkadian words, part of them loan words from Sumerian.

In the first group (1) there are the following (2) words:

*išarum* "straight": e. g. *i-ša-[rum]* UET 146 VI 3. *i-ša-ar-tum* CT VI 27a 15; *i-ša-ra-at* CH XXIVr 45; *i-ša-ra-a-ti* UMBS V 142 IV 6. Furthermore the adverb *išariš*, e. g. TCL I 35 9. $<$ * *yišarum* $<$ * *yašarum*; cf. Hebr. *yāšār*.

*zikarum* "male": e. g. *zi-ka-ra-am* CH Vr 56; YBT X 11 V 12. Cf. *zi-ka-rat* K 5990 (III R 53, No. 2 = Astr. Chald. III No. VIII) 9. $<$ * *zikarum* (3) $<$ * *zakarum*; cf. Hebr. *zāχār*, Arab. *ḏakarum*.

*šikarum* "intoxicating beverage, beer": e. g. *ši-ka-ra-am* TCL XVII 75 9. $<$ * *šikarum*; cf. Hebr. *šēχār* (4).

*ašarum* "place". This is the form under which the noun occurs in Old Akkadian (A. Ungnad, *Mater. zur altakk. Sprache* 43); in OB (and the later periods) *ašarum* is replaced by *ašrum*. In the light of the following this is to be explained as an analogical formation the point of departure for which is the construct and absolute *ašar*. It became coordinated with constructs like *aban*, *ṣalam* etc., and the normal states *abnum*, *ṣalmum* led to the new formation *ašrum*. The original form survives, even in OB, in the isolated adverb *ašariš* "there", e. g. TCL I 40 4ff.; UMBS VII 51 15. $<$ * *ašarum* $<$ * *ʾaṯarum*; cf. Aram. *ʾaθar*, Arab. *ʾaṯarun*.

(1) The current dictionaries exhibit uncertainty as to the quantity of the medial vowel in all these cases. The question must be decided on the basis of the patterns of vocalization that the respective words follow. The nouns *ubārum* "alien" and *ṣuḫārum* "junior partner", for instance, contain a long *ā*; they belong to *wabrum* and *ṣeḫrum* in the same way as *rubāum* "prince" belongs to *rabūm* "great".

(2) All quotations are from O(ld) B(abylonian) texts. Some common words, as e. g. *diqarum* "pot" (of unknown etymology), have not yet been found in such texts.

(3) The reason for the shift from *a* $>$ *i* in this word is obscure; it may have to do with the special quality of the sibilant *z*. The fact is worthy of note that in the later periods of Akkadian besides *zikaru* also *zikru* occurs.

(4) Nouns with this vocalization are rare. Another one, this time with syncopation, is *inbum* "fruit" $<$ * *inabum*, cf. Hebr. *ʿēnāβ*.

The original vocalization is also preserved in the adjective *ašarēdum* "first in rank" (1) (e. g. CH IV 23; YBT X 24 12) and its abstract *ašarēdūtum* (e. g. LIH 60 I 7; YBT X 35 33). Cf. furthermore (probably with the absolute state) *ašar-šanī* (UMBS VII 41 8; VS IX 199 8) "elsewhere".

In a number of instances the *a* has been subjected to the Babylonian "Umlaut" and thus appears as *e*. The following words fall in this category:

*eperum* "earth, soil, dirt" (2): e. g. *e-pe-ra-am* VS XVI 174 11; *e-pe-ri-ia* AO 8862 (= MKT I 108ff.) IV 22, 26; *e-pé-ri* YBT IX 35 137. < * *eparum* < * *ʿaparum*; cf. Hebr. *ʿāφār*.

*eperū* "provisions": e. g. *e-pé-ri* YBT II 95 10; *e-pe-ri* YBT II 22 7; *e-pe-ru-šu-nu* BIN VII 35 15. < * *eparū* < * *ḫaparū*? plural of * *ḫapru*?

*ebertum* "territory beyond (a river etc.)": e. g. *e-be-er-tam* TCL XVII 38 12; *e-be-er-tim* CT II 37 1; Wa 37 5. < * *ebartum* < * *ʿabartum* (3); cf. Hebr. *ʿaβārāh*.

*ešer, ešeret* "ten" (4): e. g. *e-ši-ir* VS XVI 146 23. *še-be-še-er* MLC 1731 (5) 33. *a-na iš-te-en-ši-re-et* BM 13901 (= MKT III 1ff.) I 35. *iš-ti-ši-ri-šu* AO 8862 (=MKT I 108ff.) IV 11. *ša-la-ši-ri-šu-ú* ibid. IV 12. *er-be-ši-ri-šu-ú* ibid. IV 13. < * *ešar*, * *ešarat* < * *ʿašar*, * *ʿašarat*; cf. Hebr. *ʿāśar*, *ʿaśārāh*.

The same lack of syncopation can be observed with loan words of Sumerian origin (6). Here belong the following words:

*igarum* "wall": e. g. *i-ga-rum* Gilg. P VI 14, 19; *i-ga-ru-um* CT IV 14b 8: TCL I 193 8. *i-ga-ar-tum* TCL X 3 3. < Sum. é.gar,in.gar.

(1) For this formation cf. *(w)atarḫasīsum* "wise to the utmost".

(2) Late form *epru*.

(3) Cf. Old Akkadian *a-bar-ti ti-a-am-tim* UET 274 IV 20.

(4) On the forms under which this numeral appears see my forthcoming article on "Number idioms in Old Babylonian" in JNES 5.

(5) This text of the Morgan Library Collection is to be published in JNES 5.

(6) A number of additional examples exist which accidentally have not yet turned up in OB texts. Among them are *abarum* "magnesite", *giparum* "chamber", *saparum* "net".

*amarum* "pile of bricks": e. g. *a-ma-ri-im* Meissner, *Privatrecht* 26 2. Sum. spelled $SIG_4$.ANŠE, real pronunciation unknown (1).

*šigarum* "bolt, lock": e. g. *ši-ga-ri* CT XV 2 VIII 9. < Sum. si.gar.

*ugarum* "uncultivated part of the territory of a city": e. g. *ú-ga-ri-im* BIN VII 7 12. Sum. a.gàr.

*diparum* "torch": e. g. *di-pa-ra-am* etc. RA 35 184 12ff. < Sum. dé.bar (2).

The gentilic derived from the name of the country *Šubartum* likewise belongs here:

*Šubarûm* < * *Šubarium*: e. g. *Šu-ba-ri-a-am* Riftin 46 7; *Šu-ba-ru-ú* VS VII 184 III 3; TCL I 50 10.

On closer examination it is apparent that all these exceptions from the general rule have two things in common: (1) they contain all the vowel *a*, and this is (2) invariably followed by the consonant *r*. It is a fair assumption that this combination of sounds is responsible for the lack of syncopation. The reason for such a behavior of *a* in front of *r* is to be found in the peculiar phonetic quality of the consonant *r* which must have possessed a distinct *a* timbre.

It is worth noting that the syncopation of the vowel *i* (3) is by no means impeded by a following *r* (4). The fact is made clear by cases like the following:

masc. *gamrum* "complete" < * *gamirum*; st. abs. *gamer*; pl. *gamrūtum* < * *gamirūtum*

(1) This word has tentatively been included among the loan words. As long as the true Sumerian reading of the Sumerogram remains unknown, the etymological question must be left in suspense. The fact may be noted, however, that $SIG_4$ has the readings gar and (eme.sal) mar.

(2) Loan words like *abarakkum*, *agarinnum*, *gabarahhum* etc., i. e. such words as in Akkadian double the consonant that closed the word in Sumerian, have been omitted deliberately. The non-syncopation has here a much wider range; cf. e. g. *edamukku*, *igigallu*, *ulusinnu*, *urigallu*, *baramahhu*, *lakurubbu*, *nuhatimmu*. In all these words the stress may have lain on the vowel before the double consonant, and the lack of syncopation may be due to this stress pattern.

(3) I have found no cases with *u*.

(4) The case of *la-bi-rum* "old" must be different; it seems to represent *lābirum*. The *i* is always preserved in this word (masc. pl. *lābirūtum*, fem. sgl. *lābirtum*, fem. pl. *lābirātum*).

fem. *gamertum* < * *gamiratum*; st. abs. *gamrat* < * *gamirat*; pl. *gamrātum* < * *gamirātum*

masc. *namrum* "bright" < * *nawirum* (1); st. abs. *nawer*; pl. *namrūtum* < * *nawirūtum*
fem. *nawertum* < * *nawiratum*; st. abs. *namrat* < * *nawirat*; pl. *namrātum* < * *nawirātum*

masc. *ṣeḫrum* "small" < * *ṣeḫirum*; st. abs. *ṣeḫer*; pl. *ṣeḫrūtum* < * *ṣeḫirūtum* (2)
fem. *ṣeḫertum* < * *ṣeḫiratum*; st. abs. *ṣeḫret* < * *ṣeḫirat*

In fact cases of this kind are so frequent, and they fit in so well with the normal pattern of the adjectives, that they imposed themselves upon the relatively few adjectives of the pattern *qatalum*. In consequence, these do not preserve the *a* as they should. Thus we find:

| | | | |
|---|---|---|---|
| masc. *waqrum* "precious" | st. abs. *waqar* | pl. *waqrūtum* |
| fem. *waqartum* < * *waqaratum* | *waqrat* | *waqrātum* |
| masc. *watrum* "being in excess" | st. abs. *watar* | pl. *watrūtum* |
| fem. *watartum* < * *wataratum* | *watrat* | *watrātum* |
| masc. *kabrum* "thick" | st. abs. *kabar* | pl. *kabrūtum* |
| fem. *kabartum* < * *kabaratum* | *kabrat* | *kabrātum* |

The normal state of the masculine singular follows the overwhelming analogy of the class of *rapšum* (with lost *a*) on the one hand and of *gamrum* (with lost *i*) on the other.

With *nakrum* "foreigner, enemy" the situation is peculiar. Besides the feminine *nakartum* and the masc. plural *nakrūtum*, a construct state *nakir* or *nakar* is found; the corresponding absolute does not occur in our material. The absolute *nakar* that does occur possesses a specialized meaning (3).

(1) The *m* is consistently found in the syncopated forms.

(2) The normal plural is however masc. *ṣeḫḫerūtum*, fem. *ṣeḫḫerētum*.

(3) The most significant passage is JRL 885 (T. Fish, Letters of the First Babylonian Dynasty 37) 21f.: *a-wi-lum a-wi-il qâ-ti-ia ú-ul na-ka-ar* "the man is a man of my hand, (he is) not a *nak(a)rum*". Other occurrences, all of them predicative, are: *na-ka-ra-am* JRL 887 14; Kish D II rev. 15; VS XVI 69 12; *na-ka-ra* TCL VII 56 20; *na-ka-ru* YBT II 38 13; *na-ka-ra-ta* CT XXIX 23 20. – There is also a nominalized participle *nākirum* "insurgent, rebel", e. g. CH II 68.

In these four cases, then, the loss of *a* in front of *r* is due to analogy. Hence, they do not invalidate the rule given above, namely that *r* prevents the syncopation of *a*. It is particularly noteworthy that *išarum* (1) and *zikarum* had become separated from the other adjectives of the language to such a degree that the analogy did not extend to them.

(1) Contrast *imnum* "being on the right hand side" < * *iminum* < * *yaminum*, feminine *imittum* < * *iminatum* < * *yaminatum*.

# Ninchursag und Enki

## (Ein Dilmun-Mythus)

Maurus Witzel – Rom

In einer ersten Nummer von *Supplementary Studies* zu *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (1945) bearbeitet Samuel N. Kramer den Text CBS (alias Ni.) 4561, jenen sumerischen Mythus, den Stephen Langdon erstmalig publizierte und bearbeitete unter dem Titel *Sumerian Epic of Paradise, the Flood, and the Fall of Man* (PBS X 1). Es ist derselbe Text, der eine ganze Literatur von Stellungnahme gegen Langdon hervorrief, der Text, den man vielfach als Dilmun-Mythus bezeichnete. Wenn Kramer, der in einer Reihe von Jahren uns sehr wertvolle sumerische Bearbeitungen geschenkt hat, eine neue Studie über diesen Text bietet, werden die Fachgenossen (und besonders auch die Alttestamentler) nicht nur interessiert, sondern sehr gespannt sein.

Kramer betitelt den Mythus: *Enki and Ninḫursag* und fügt als Untertitel hinzu: *A Sumerian "Paradise" Myth.* Allen, die nur mehr negativ an dem Mythus interessiert sind, sei gleich hier gesagt, dass von Langdons Sintflut und Sündenfall auch in Kramers Bearbeitung nichts übrig bleibt. Wenn der Autor im Untertitel das "Paradies" in gewissen Sinne bestehen lässt, so scheint es, dass ihn eine Art Bestreben leitete, Langdon eine gewisse Ehrenrettung teil werden zu lassen. Die Gründe, die ihn veranlassten, Dilmun auch nach diesem Texte als "Paradies" anzusehen, gibt der Verfasser auf S. 8 f. Er drückt sich vorsichtig genug aus; indessen sind die Argumente m. E. so unzureichend, dass man wünschen möchte, Kramer hätte seinen Untertitel ganz weggelassen.

Alle Fachgenossen, besonders die, welche (wie der Schreiber dieser Zeilen) das Unglück hatten, sich mit einem ganz ungenügend publizierten Texte abplagen zu müssen, werden die Arbeit Kramers freudig begrüssen. Bietet er doch jetzt einen Text, auf den man sich verlassen kann! Kramer berücksichtigt alles, was im Laufe der Zeit über Falschlesungen Langdons publiziert wurde, und hat den Text selbst, wie es scheint, sorgfältigst revidiert. Sind wir also auch nicht in allen Fällen sicher, dass die richtige Transkription eines Zeichens (im bestimmten Falle) vorliegt, so können wir uns doch darauf verlassen, dass das transkribierte Zeichen richtig gelesen wurde, sofern es nicht mit einem Fragezeichen versehen ist. Dazu kommt, dass Kramer den mangelhaft publizierten Text TRS 62, der ein sehr wertvolles Duplikat zu einem Stücke unseres Textes bietet (denselben sogar an wichtiger Stelle

— wenn auch in geringfügigem Ausmasse — ergänzt), richtig stellt (so weit das möglich ist) und zum Verständnisse des Ganzen darbietet und verwertet. Auch dafür wird man Kramer allgemein dankbar sein, dass er eine Übersetzung geboten hat, die im allgemeinen den jetzt mehr oder weniger allseitig anerkannten Regeln der sumerischen Grammatik entspricht, und dass er diese seine Übersetzung nach Übersichtspunkten zusammenfasst (S. 4 ff.), sodass man nicht im Zweifel sein kann, wie er das wirklich Übersetzte versteht.

Aber es sind m. E. auch Ausstellungen an der Arbeit Kramers zu machen (auch abgesehen von der Übersetzung und Auffassung des Textes, die natürlich ein Kapitel für sich sind). So ist sehr zu bedauern, dass der Autor uns keine neue handschriftliche Kopie des Textes bietet. Wenn Kramers Transkription in allen Fällen gesichert wäre, könnte man sich ja auf seine Arbeitsakribie verlassen. Aber es finden sich nicht wenige Fälle und zwar solche, die nicht ohne Belang sind, wo Kramer ein Fragezeichen als Transkription gibt (unterschieden von zwei oder mehr Punkten, die Textzerstörungen angeben). Das begegnet auch da, wo Langdons Text scheinbar sicher ist. Im Commentary würde man gern öfter eine Bemerkung zu diesen Fragezeichen finden. Ähnliches gilt auch von den Zeichen, die Kramer mit einem (?), einem (!) oder einem (!?) korrigiert. Was steht in solchen Fällen wirklich im Texte? Für all das haben wir kein anderes Auskunftsmittel, als die photographische Wiedergabe der Texttafel (auf S. 37 ff.). Eine solche Photographie mag technisch eine Wunderleistung sein. Sie kann aber nie das Original ersetzen oder eine Abschrift, die auf Grund einer nach allen Seiten wendbaren Originaltafel gemacht ist: ich wenigstens gestehe es gerne, dass ich mit einer solchen Photographie nur sehr wenig anfangen kann. Das gilt für Partien, die gut wiedergegeben sind, das gilt erst recht von den Stellen, bei denen der Kopist auch nach seiner Kontrolle der Tafel nichts Rechtes anfangen konnte. Die wenigsten werden sich bemühen, eine solche Stelle überhaupt auf der Photographie aufzusuchen, zumal — und damit komme ich zu einem neuen Punkte — wenn das so schwierig gemacht ist wie in dieser Publikation Kramers. Er bietet seine Transkription des Textes in fortlaufenden Zeilennummern (wie das bei Texten, die aus vielen Texten und Bruchstücken zusammengesetzt sind, mehr oder weniger eine Notwendigkeit ist). Er nimmt dabei keine Rücksicht auf Vs. oder Rs. der Tafel und auf die einzelnen Kolumnen. Wie soll man z. B. die als? wiedergegebenen Zeichen in Z. 125 f. feststellen? Natürlich durch Abzählen von 125 Zeilen auf der Photographie, wobei man sich mehrmals verzählt! Gerade beim Sumerischen sollte man die Schwierigkeiten der Bearbeitungen nicht unnötigerweise vergrössern!

Wenden wir uns nun dem Inhalte des Mythus zu. Wie versteht Kramer den Text? Um nicht Gefahr zu laufen, seine Auffassung auch nur mit einem Worte ungenau wiederzugeben, sei es mir gestattet, dieselbe mit seinen eigenen Worten anzuführen. S. 4 ff. schreibt er: "It (d. i. the poem) begins with a eulogy of Dilmun, described in the poem as both a "land" and a "city", where the action of the story takes place. This Dilmun, according to our poem, is a place that is pure, clean, and bright (1-13). It is a land in which there is probably neither sickness nor death (14-30). It is a city which, by the command of Enki, the Sumerian water-god, is full of sweet

water and of crop-bearing fields and farms, and is known as "the house of the banks (?) and (?) quays of 'the land'" (31-64). — Following a brief passage which may contain a description in anthropomorphic terms of the poet's notion of the formation of the marshlands in the neighborhood of the deltas bordering on the Persian Gulf (65-72), the main action begins. Enki impregnates the goddess Ninḫursag "the mother of 'the land'", who after nine days of pregnancy gives birth, without pain or effort, to the goddess Ninmu (73-88). Enki then proceeds to impregnate his daughter Ninmu who, in the same way as her mother Ninḫursag, gives birth to a goddess named Ninkurra (89-108). Enki then impregnates his granddaughter Ninkurra, and the latter gives birth to the goddess Uttu (109-127). Enki is now evidently all set to impregnate his great-granddaughter Uttu, when Ninḫursag, the great grandmother, intervenes and offers the latter some pertinent advice. Unfortunately the relevant passage (128-152) is almost completely destroyed. But to judge from the passage that follows (153-185), Uttu may have been instructed by Ninḫursag not to cohabit with Enki until and unless he brings her a gift of cucumbers, apples (?), and grapes. Be that as it may, we next see Enki obtain the cucumbers, apples (?), and grapes from a gardener who probably brought them to him in gratitude for his watering the ditches, canals, and uncultivated places (153-167). He (i. e. Enki) brings them to Uttu as a gift, and the latter now joyfully receives his advances and cohabits with him (168-185). — But of this union, probably no new goddess is born. Instead, Ninḫursag seems to utilize Enki's semen in a way which leads to the sprouting of eight different plants: the 'tree'-plant usw. (186-195). And now comes Enki's sinful deed. As he looked about him in the marshland, he noticed the eight plants and determined to decide their fate. But first, no doubt, he had to "know (?)" their "heart", that is, he probably had to taste what they are like. And so his messenger, the two-faced god Isimud, plucks each of the eight plants for Enki, and the latter eats them one by one (196-217). Angered by this act, Ninḫursag, the goddess who is largely responsible for their first coming into existence, utters a curse against Enki, saying that until he dies she will not look upon him with the "eye of life". And, as good as her word, she immediately disappears (218-219). — Whereupon Enki no doubt begins to pine away, and the Anunnaki, the great Sumerian gods sit in the dust. Enlil, the king of all the gods, seems unable to cope with the situation, when the fox breaks in with the statement that if properly rewarded he will bring Ninḫursag back to the gods. Enlil promises, and names his reward, and the fox proves that his words were no idle boast; in one way or another he does succeed in having Ninḫursag return to the gods (221-249). Ninḫursag then seats the dying Enki by (?) her vulva, and asks where he feels pain. Enki names an organ of the body which hurts him, and Ninḫursag then informs him that she has caused a certain deity to be born for him, the implication being that the birth of the deity will result in the healing of the sick member. All in all Ninḫursag repeats the question eight times. Each time Enki names an organ of the body that pains him, and in each case Ninḫursag announces the birth of a corresponding deity (250-268). Finally, probably at the request of Ninḫursag, Enki decreed the fates of the new born deities (269-end)".

Macht der Mythus in dieser Auffassung einen vertrauenerweckenden Eindruck? Ich will sagen: macht es den Eindruck, als ob Kramer den Mythus richtig erfasst habe? Es hängt natürlich vom Dichter ab, was er uns erzählen will. Aber solange das ungewiss ist, muss man doch mit den Gesetzen der Psychologie und Logik an den Text herantreten. Solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, kann ich nicht annehmen, dass ein sumerischer Dichter uns Dinge erzählt, bei denen man sich andauernd fragen muss: warum wird das und das erzählt, und was soll der ganze Mythus überhaupt? Das fühlt natürlich auch Kramer und hebt die Schwierigkeiten (wenn auch nicht alle) gebührend hervor (S. 7 f.).

Kramer betont zwar selbst, dass der Mythus nicht ganz erhalten ist und dass seine Interpretierung noch lange nicht vollkommen ist, aber trotzdem ist er der Ansicht, dass "as for the structure of the myth and the plot of its action, these will stand basically as heer given" (S. 4). Ich glaube, dass dieses Urteil nicht genügend fundiert ist. Kramer weist ja selber auf die "only too numerous italicized passages" in seiner Übersetzung hin, welche durch den Druck als unsichere Übersetzungen markiert sind. Er hätte auch auf die Stellen hinweisen können, wo er nichts übersetzt, resp. das Wort, auf das es ankommt, unübersetzt lässt. Und schliesslich musste er sich auch bewusst bleiben, dass Übersetzungen, die er (ohne Bedenken) gegeben hat, falsch sein können, und dass Ergänzungen und Textbeziehungen, die er gibt oder vorschlägt, vielleicht nicht das Richtige treffen. Wer all das berücksichtigt, wird nicht so leicht zu dem Schlusse kommen, dass ein Mythus in seinen Grundzügen richtig erkannt ist, der seinem ganzen Aussehen nach Bedenken erregt (1).

Schreiber dieser Zeilen ist selbst zweimal mit der Bearbeitung dieses Textes an die Öffentlichkeit getreten; das erste Mal schon im ersten Hefte seiner *Keilinschriftlichen Studien* (1918), das zweite Mal in AnOr 4 (1932), als Langdon fortfuhr, seinen Mythus vom Paradiese, von der Sintflut und vom Sündenfall zu verteidigen (2). Ich habe auch weiterhin an dem Texte gearbeitet und zu verbessern gesucht, so dass man es verstehen wird, dass ich an dem Text ganz besonders interessiert bin. Es liegt mir indessen ganz und gar ferne, auch nur eine einzige Stelle meiner Übersetzung verteidigen zu wollen: die Fehler, die ich gemacht habe, erkenne ich gerne als solche an. Ich brauche mich derselben hier um so weniger zu schämen, als auch Kramers Übersetzung in dem Punkte, auf den es mir vor allem ankam (angeblicher Sintflutbericht, der den weitaus grössten Teil des Textes umfasst) sich im wesentlichen mit der meinigen deckt. Den eigentlichen Zweck des Mythus habe ich allerdings nicht erkannt und konnte ihn nicht erkennen,

(1) Kramer stört auch nicht der Fuchs, der in unserm Mythus eine so auffallende Rolle spielt (als sprechende und handelnde Person). Dazu wäre diese Rolle des Fuchses eine so schwere Aufgabe gewesen, dass ihre Erzählung unmöglich in den wenigen (beschädigten oder weggebrochenen) Zeilen hätte erfolgen können. Dies hier nur als besonders wichtige Schwierigkeit zur Ergänzung der Schwierigkeiten, die Kr. selbst hervorhebt.

(2) Wie es scheint kennt Kramer diese zweite Bearbeitung nicht.

da ich *de facto* nur auf den so fehlerhaften Text Langdons (1) angewiesen war (2).

Die Auffassung des Mythus, wie ich sie in dieser neuen Arbeit vertrete, drängte sich mir sofort auf, als ich durch Kramers Arbeit eine der Hauptfalschlesungen Langdons ersehen hatte (m à - r a anstatt des richtigen a m b a r - r a , das sehr oft wiederkehrt und natürlich den Zusammenhang ganz wesentlich bedingt) und als ich in Z. 108 $^{d}$ n i n - k [u r - r a] fand anstatt Langdons $^{d}$ n i n - T U . Die Stelle ist überaus wichtig: wenn hier $^{d}$ n i n - k [u r - r a] steht und diese Ninkurra von Z. 109 an dieselbe Rolle spielt, wie Ninmu von Z. 89 an, dann ist natürlich auch in Z. 88 [$^{d}$ n i n - m ú] mit Sicherheit zu ergänzen (wie Kramer das tut). Das heisst aber: diese Namen von Gottheiten sind nicht andere Bezeichnungen der Göttin Ninchursag, wie ich annahm (und wohl annehmen konnte; beachte, dass für Ninchursag auch die Bezeichnungen Nintu, Ninsikilla und Damgalnunna begegnen, — darüber wird noch die Rede sein — sodass die Annahme nahe lag, sie wäre aus irgendwelchen Gründen hier auch noch mit zwei weiteren Bezeichnungen benannt worden), sondern sind die Namen von Göttinnen, welche jeweils geboren wurden und mit denen dann Enki geschlechtlich verkehrt. Dann ist der Gang des Mythus soweit verständlich: Enki verkehrt erst mit seiner (legitimen) Gemahlin, später mit deren (und seiner) Tochter, wiederum später mit seiner Enkelin (und nach dem Variantentexte vielleicht noch mit seiner Urenkelin). Dass diese Tatsachen von Ninchursag schweigend ignoriert worden seien, wird man kaum annehmen können, und hier haben wir m. E. eine erste Erklärung für den Zorn der Göttin (vgl. Z. 218), zugleich auch den Grund für ihre Massnahmen, die in Z. 128 ff. erzählt werden. Die Göttin will einen ganz krassen Fall provozieren und konstatieren und so vor aller Welt berechtigt sein, Enki zu verlassen (vgl. Z. 219). Das Kind, das im letzten erwähnten Falle (als Kind der Ninkurra, nach Var. der Ninsig, und Enkis) geboren wird, ist kein Mädchen, wie Kramer und andere annehmen, sondern ein Knabe, der sich durch besondere Anmut auszuzeichnen scheint (vgl. die Bemerkungen zu der Stelle). Sein Name ist Uttu. Ihm gibt Ninchursag Anweisungen, die sie als ihren Plan bezeichnet, die uns aber leider nicht ganz verständlich sind, da der Text hier eine sehr bedauerliche Lücke aufweist. Aber soviel lässt sich doch klar erkennen, dass Uttu als Gärtner die Aufmerksamkeit Enkis auf sich ziehen soll, um diesem auf seinen Wunsch Gartenfrüchte zu bringen und so Gelegenheit zu bieten, mit Uttu allein im Hause zusammenzutreffen: ‘ dort wird er auf die Pläne Ninchursags eingehen ’, d. h. er wird seiner geschlechtlichen Lust auch gegenüber dem jungen Manne fröhnen — wie die weitere Erzählung auch sehr realistisch dartut. Jetzt verstehen wir den Zorn der Göttin vollständig und ihren Schwur, Enki,

(1) *Le Poème Sumérien du Paradis* etc. (1919).

(2) Zu einzelnen Stellen habe ich Übersetzungen gegeben, die ich heute aus grammatikalischen Gründen für sicher falsch halte, weil ich in dieser Beziehung seither ‘ umgelernt ’ habe. Aber diese Fehler waren nicht der Grund, dass ich den Mythus falsch verstand: ich hielt die sumerische Grammatik für viel freier und ungebundener und hätte die richtige Übersetzung auch anerkannt, wenn sie sich mir nahe gelegt hätte.

solange er lebt, nicht mehr sehen zu wollen. Die Empörte wendet sich an Enlil (natürlich nach Nippur) mit der Anfrage, wie er sich zu ihrer Übersiedelung dorthin stellt. Enlil verspricht ihr einen Posten als Vegetationsgöttin. Man bestimmt ihr und ihren Kindern, die sie Enki geboren hatte, ein glorreiches Geschick. (Dieser Schluss war mir allerdings nicht so unmittelbar klar wie der übrige Gang des Mythus.)

Zu den einzelnen Stellen, an denen ich anders als Kramer übersetze, sind natürlich die Bemerkungen am Schlusse dieser Arbeit zu vergleichen. Es sind gewiss genug; für einen sumerischen Text aber nicht auffallend viel (man beachte wohl, dass es sich vielfach nur um 'Kleinigkeiten' bei den Übersetzungsunterschieden handelt, die aber öfters die ganze Stelle in anderes Licht setzen, und dass ich auch bei meiner Auffassung des Textes einen guten Teil der beanstandeten Übersetzungen Kramers bestehen lassen könnte).

Es bleibt mir hier noch die Aufgabe, eine Inhaltsübersicht über den ganzen Text nach meiner Auffassung zu geben, ganz nach dem Kramerschen oben zitierten Muster.

Inhalt: Das den beiden Gottheiten übergebene Dilmun war heilig, rein ('unberührt') und "voller Glanz" (reich), und blieb es, solange Enki mit seiner Gemahlin allein verkehrte (Z. 1-12). Es folgt die Schilderung des 'unberührten' Zustandes auf Dilmun: kein Misston herrscht. Es gab kein Leid in der Tierwelt, es gab keine Krankheiten, es gab keine moralische Schuld (Z. 13-30). Weiterhin folgt die Erzählung dessen, wie Dilmun "voller Glanz" geworden ist: die Göttin, noch im Verhältnis des Kindes zum Vater dargestellt, macht auf den Hauptmangel in Dilmun aufmerksam: es fehlt an Süsswasser. Diesem Mangel hilft Enki ab, und so wurde Dilmun zum grossen Getreidehandelsplatz, glänzend wie die Sonne am Himmel (Z. 31-64). Nachdem Enki das Land Dilmun so fruchtbar gemacht hatte, geht er dazu über, die Göttin zur "Mutter des Landes" zu machen (Erzählung in gesuchter Anlehnung an Ausdrücke vom Feldbau): so wird Ninsikilla die reine Herrin) zur Nintu (Geburtsgöttin) und Damgalnunna (grossen Gemahlin des 'Fürsten'), die als Herrin von Dilmun Ninḫursag (Herrin des 'Gebirges') heisst: Nintu empfängt von Enki und wird in neun Tagen (anstatt neun Monaten) Mutter der Ninmu, die sie ohne Beschwerden (eben als Geburtsgöttin) gebiert (Z. 65-88). Hier beginnt die Wendung der Erzählung (ohne dass das aber besonders hervorgehoben wäre): da einst Enki die badende Ninmu erblickte, lässt er durch seinen Boten Isimud das Mädchen zu sich führen und schwängert seine Tochter, die in ähnlicher glücklicher Weise wie ihre Mutter (sie ist ja die Tochter der Geburtsgöttin und selber eine Fruchtbarkeitsgöttin) die Ninkurra gebiert (Z. 89-108). Vielleicht hat hier die Variante noch die Erzählung von der Schwängerung der Göttin Ninkurra durch Enki, welche in diesem Falle die Göttin Ninsig geboren hätte (vgl. dazu unten zu Z. 109-127). Der Haupttext lässt in ganz analoger Weise wie im vorausgehenden Falle Ninkurra den Gott Uttu gebären (während nach der Var. Ninsig die Mutter Uttus ist) (Z. 109-127). Es folgt der Plan der Nintu-Ninchursag, dem in 'moralischer' Hinsicht schwachen Enki eine Falle zu stellen: er soll sich auch an dem Uttu vergreifen, was der Göttin Gelegenheit zum offenen Bruch mit Enki bieten würde (Z. 128-152). Wie Enki

auf den Plan der Göttin eingeht, wird Z. 153-185 erzählt. Nintu wischt dann den an Uttu verschwendeten Samen Enkis ab (und schüttet ihn mit dem Waschwasser auf das Feld). Daraus sprossen acht Pflanzen, die hier mit den Namen genannt werden, die ihnen hernach Enki in seiner Schicksalsbestimmung für dieselben gegeben hat (Z. 186-195). Enki bestimmt diesen Pflanzen das Geschick (als Heilpflanzen) und beauftragt seinen Boten Isimud, der Göttin Mitteilung zu machen, womit wohl eine Einladung Ninchursags zu Enki gemeint oder verknüpft war (Z. 196-217). Jetzt verflucht Ninchursag den "Namen Enki" und sagt, dass sie ihn, solange er lebt, nie wieder sehen werde. Sie lässt bei Enlil (in Nippur) anfragen, wie er sich dazu stelle, wenn sie sich zu ihm begeben würde. Enlil verspricht ihr eine Stelle als Göttin der Fruchtbarkeit (in seinem Lande). Die schwer gebeugte Göttin wird daraufhin mit einem Schlage 'wieder jung' und jubelt darüber, dass sie in das Reich Enlils ziehen kann (Z. 218-237). Der Bericht über ihre Aufnahme bei Enlil ist leider weggebrochen. Doch sehen wir, dass ihr und ihren acht Kindern, die sie Enki als 'Heilgottheiten' geboren hatte (und die wohl mit ihr in Enlils Reich gezogen waren), ein glänzendes Geschick bereitet wurde. Die das Schicksal bestimmenden Anunnaki formulieren die Akten so, dass der schroffe Bruch mit Enki verdeckt uud das 'gute Gesicht' gewahrt wird (Z. 238-278[Ende]).

Man sieht, dass nach dieser Auffassung des Textes der Mythus absolut einheitlich konzipiert und abgefasst ist: alles ist logisch aufgebaut und nicht das Geringste stört uns oder lässt uns fragen, warum dies oder jenes erzählt werde. Dilmun ist das heilige, reine und glanzvolle Land, solange Enki mit seiner Gemahlin (Ninchursag) allein verkehrt. Durch die massive und ungezügelte Leidenschaft (des Vegetationsgottes) Enki wird aber der Friede und das Glück erschüttert und Ninchursag veranlasst, Enki (und Dilmun) zu verlassen und zu Enlil überzusiedeln. Man könnte sich höchstens an einem zu 'moralischen' Charakter des Textes stossen. Wir können die Frage, ob derartige Dinge, wie sie hier von Enki erzählt werden, bei den Sumerern 'erlaubt' waren oder nicht, ganz beiseite lassen. Jedenfalls waren sie derart, dass sie auch bei den Sumerern jede rechtmässige Gattin beleidigen und erbittern mussten. Und diese anthropomorphe Seite genügt ja voll und ganz. Eine Hervorhebung dieses 'moralischen' Charakters ist gewiss nicht der Zweck der Dichtung. Dieser soll vielmehr zeigen, wie es kam, dass die grosse Muttergöttin, die ursprünglich auf Dilmun wohnte, zu ihrer hohen Stellung im sumerischen Pantheon kam. Der Text handelt, möchte ich sagen, von der "Erhöhung" Nintu-Ninchursags, um meinerseits an die (selbstverständlich ganz anders geartete) Erhöhung Ischtars anzuspielen. Als Titel des Textes möchte ich vorschlagen: Ninchursag und Enki. Und da Dilmun der Schauplatz des Mythus ist (man beachte auch die letzte Zeile der Dichtung: "Ninschagag sei Herr von Dilmun!"), in dem ganzen Mythus aber sehr wenig 'Paradiesisches' (1) erzählt wird, gebe ich als Untertitel: ein Dilmun-Mythus.

(1) Alles, was mich in dem Mythus an das Paradies erinnert, ist der glückliche Anfangszustand auf Dilmun, den man in moderner Sprache allerdings mit gutem Willen "paradiesisch" nennen könnte. Es ist aber wohl

## Text

1) [ki kug-g]a-àm e-ne-ba-àm-me-en-ṣi-en
2) [uru(?) kur]-dilmun ki-kug-ga-àm
3) [kur-dilmun ki-ku]g-ga e-ne-ba-àm-me-en-ṣi-en
4) [uru(?) k]ur-d[il]mun ki-kug-ga-àm
5) kur-dilmun ki-kug-ga-àm kur-dilmun sikil-àm

6) kur-dilmun sikil-àm kur-dilmun zalag-zalag-ga-àm

7) áš-ni-dè dilmun$^{ki}$-a ù-bí-in-ná
8) ki $^{d}$en-ki dam-a-ni-da ba-an-da-ná-a-ba

9) ki-bi sikil-àm ki-bi zalag-zalag-ga-àm
10) áš-ni-dè (dilmun$^{ki}$-a ù-bí-in-ná)
11) ki $^{d}$en-ki $^{d}$nin-sikil-la ba-an-(da-ná-a-ba)
12) ki-bi sikil-àm (ki-bi zalag-zalag-ga-àm)
13) dilmun$^{ki}$-a uga$^{mušen}$ gù-gù nu-mu-ni-bi
14) dar$^{mušen}$-e gù-dar$^{mušen}$-ri nu-mu-ni-ib-bi
15) ur-gu-la sag giš-nu-ub-ra-ra
16) ur-bar-ra-ke$_4$ sila$_4$ nu-ub-kar-ri
17) UR.KU máš-gam-gam nu-ub-zu
18) šáḫ-še-kú-kú-e nu-ub-z[u]
19) nu-mu-un-su DIM$_4$-ùr-ra-..[nu(?)-ub(?)-]zu(?)

20) mušen-e an-na DIM$_4$-bi nu-...-e

---

zu beachten, dass die Heilige Schrift, speziell Gen. II und III, nicht von einem 'paradiesischen' Zustande spricht, einen solchen auch nicht schildert. Also mit einer gewissen Restriktion könnte man Dilmun als "Paradies" bezeichnen. Dann könnte der Untertitel sein: 'Das verlorene Paradies', verloren allerdings im Sinne von "zugrunde gegangen". — Von einer wirklichen Parallele zwischen dem biblischen Paradiesberichte und unserm Dilmun-Mythus finde ich keine Spur. Dass der Garten Eden sowohl als auch Dilmun bewässert wurde, ist doch wohl eine Selbstverständlichkeit (besonders für orientalische Verhältnisse) und eine 'Parallele' könnte nur dann postuliert werden, wenn die formale Erzählungsweise auf beiden Seiten wenigstens in etwa ähnlich wäre, was aber durchaus nicht der Fall ist. Dass die Fruchtbar-

## Übersetzung

1) Als heiliger Boden ward ihr ihnen gegeben,
2) (o) *Stadt* (*und*) Land Dilmun, als heiliger Boden!
3) Als (Land) Dilmun, als heiliger Boden, ward ihr ihnen gegeben,
4) (o) *Stadt* (*und*) Land Dilmun, als heiliger Boden!
5) (Das Land) Dilmun war heiliger Boden, (das Land) Dilmun [war rein,
6) (das Land) Dilmun war rein, (das Land) Dilmun war vol- [ler Glanz.
7) Da er bei ihr allein zu Dilmun 'ruhte',
8) nachdem an der Stätte Enki mit seiner Gemahlin sich nie- [dergelassen,
9) war diese Stätte rein, war diese Stätte voller Glanz.
10) Da er bei ihr allein zu Dilmun 'ruhte',
11) nachdem an der Stätte Enki mit Ninsikilla sich niedergelassen,
12) war diese Stätte rein, war diese Stätte voller Glanz.
13) Zu Dilmun krächzt (noch) nicht der Rabe,
14) der *ittidû*-Vogel 'gibt' (noch) nicht den *ittidû*-Schrei.
15) Der Leu mordet (noch) nicht,
16) der Wolf raubt (noch) nicht die Lämmer.
17) Der die Zicklein 'beugende' Hund ist (noch) nicht bekannt,
18) das mit Getreide gemästete Schwein ist (noch) nicht bekannt.
19) Die 'Witwen' [*in*] der Umschliessung des Geheges [sind (noch) [nicht bekannt,]
20) der Vogel [*zieht*] am Himmel (noch) nicht seine Kreise,

---

keitsgöttinnen in diesem Mythus, begattet von dem Gotte der Fruchtbarkeit, sehr leicht (und sehr schnell!) gebären, ist eine nicht besonders auffallende Tatsache des Mythus. Dass aber die Geburtsmiseren Evas (und all ihrer Töchter) in bewussten Kontrast hierzu gestellt würden, ist eine Annahme, die dem einen oder andern vielleicht mehr oder weniger geistreich erscheinen kann, die aber nichts Überzeugendes an sich hat. Und vollends hat das Essen von den Pflanzen (von seiten des Gottes Enki) auch nicht die geringste Spur von einer Ähnlichkeit mit dem Essen von dem verbotenen Baume, zumal der Zorn Ninchursags ganz anderswo fundiert ist als im Essen Enkis von den Pflanzen. Bezüglich der Rippe, aus der Eva geschaffen wurde, und der Göttin Ninti vgl. die Bemerkungen am Schlusse der Dichtung zu Z. 265 f.

21) tu$^{mušen}$-e sag nu-mu-un-da-šub-e
22) igi-gig-e igi-gig-me-en nu-mu-ni-bi
23) sag-gig-gi sag-gig-me-en nu-(mu-ni-bi)
24) um-ma-bi um-ma-me-en nu-(mu-ni-bi)

25) ab-ba-bi ab-ba-me-en nu-(mu-ni-bi)

26) ki-sikil a-nu-tu$_5$ a-zal uru-a nu-mu-ni-ib-sì-gi

27) lú íd-da bal-e gíg-dè nu-mu-ni-bi

28) nimgir-e zag-ga-na nu-um-nigin
29) lul-e e-lu-lam nu-mu-ni-bi
30) zag-uru-ka i-lu nu-mu-(ni-bi)
31) $^{d}$nin-sikil-la a-a-ni $^{d}$en-ki-ra gù-mu-na-dé-e
32) uru mu-e-sì uru mu-e-sì nam mu-sì-ma-zu

33) dilmun uru mu-e-sì uru (mu-e-sì nam mu-sì-ma-zu)

34) [uru(?)-bi(?)] mu-e-sì uru (mu-e-sì nam-mu-sì-ma-zu)

35) ...-íd-da nu-mu-un-tuk-a
36) [dilmun uru] mu-e-sì uru (mu-e-sì nam-mu-sì-ma-zu)

37) .....
38) .....[a-šà]-a-kàr-a[b(?)-sí]n(?)-a(?)
39) .....
40) .....
41) .....
42) [a-a-$^{d}$en-ki-ke$_4$ dumu-ni $^{d}$nin-sikil-la-ra inim-mu-na-ni-ib-gi$_4$ [gi$_4$]
43) [GÌR+KÁR-gub-a du$_8$-kešda ki-mà-ta]

44) [É. SUḪUR(?)-si $^{d}$nanna-a-ta]
45) [KA-a-ki-a-DU.DU-ta a-dùg ki-ta ga-mu-ra-túm-mu]

46) GÌR-ma-an-gal-la-za a ḫé-im-ta-e$_{11}$-dè

47) uru-zu a-ḫé-gál-la ḫu-mu-ra-na$_8$-na$_8$
48) dilmun$^{ki}$ a-ḫé-(gál-la ḫu-mu-ra-na$_8$-na$_8$)

21) auf die Taube stürzt er sich (noch) nicht herab.
22) Das böse Auge sagt (noch) nicht: "ich bin das böse Auge",
23) das Kopfweh sagt (noch) nicht: "ich bin das Kopfweh".
24) Die ('Pflege'-)Mutter dafür sagt (noch) nicht: "ich bin die [Mutter",
25) der ('Pflege'-)Vater dafür sagt (noch) nicht: "ich bin [der Vater".
26) Die (reine) Maid 'badet' (noch) nicht; reines Wasser ist in der [Stadt (noch) nicht 'gegeben';
27) einer, der über den Kanal gekommen, 'ermuntert (noch) [nicht zu Dunklem'.
28) Der Vogt patroulliert (noch) nicht in seinem Bezirke:
29) der Empörer spricht (noch) nicht aufrührerische Reden,
30) im Bezirke der Stadt vollführt er (noch) kein Geschrei.
31) Ninsikilla spricht zu ihrem Vater Enki:
32) "Die Stadt hast du gegründet, die Stadt hast du gegründet, [(aber) der Zustand, den du gegeben —
33) "die Stadt Dilmun hast du gegründet, die Stadt hast du [gegründet, (aber) der Zustand, den du gegeben —
34) "[*Diese* Stadt] hast du gegründet, die Stadt hast du gegründet, [(aber) der Zustand, den du gegeben,
35) "ist einer, der kein Kanal[-*Süsswasser*] hat.
36) "Die Stadt [*Dilmun*] hast du gegründet, die Stadt hast du [gegründet, (aber) der Zustand, den du gegeben,
37) ".....
38) "..... *Anbau*-Äcker und -Felder.....
39) ".....
40) ".....
41) "....." (= "*meine Stadt liegt im 'Dunklen'*").
42) [Vater Enki antwortet seiner Tochter Ninsikilla:]

43) ["Von dem aufgehäuften 'Reichtum', von der aufgesta- [pelten Fülle in meiner Unterwelt,]
44) ["von den vollen 'Speichern' Nannars —]
45) ["Aus 'Mündungen', die das Wasser der Unterwelt ('Erde') [sprudeln, will ich dir Süsswasser aus der Erde bringen:]
46) "in deinen (Wasser-)Läufen des 'Gebietes unter dem wei- [ten Himmel' soll das Wasser sich ergiessen.
47) "Deine Stadt soll es dir mit einer Flut tränken,
48) "Dilmun soll es dir mit einer Flut tränken.

49) pú-a-šeš-a-zu pú-a-dùg-ga ḫé-im

49a) [a-šà-a-kàr-ab-sín-a-zu še ḫu-mu-ra-ab(?)- ?]

50) uru-zu é-gú-kar-ra-kalam-ma-ka ḫé-a
51) dilmun$^{ki}$ é-(gú-kar-ra-kalam-ma-ka ḫé-a)
52) ì-bí-éš $^{d}$utu $u_4$-bil-a
53) $^{d}$utu an-na gub-bi-e
54) GÌR + KÁR-gub-a $du_8$-kešda ki-na-ta

55) É.SUḪUR(?)-si $^{d}$nanna-a-ta
56) KA-a-ki-a-DU.DU-ta a-dùg ki-ta mu-na-ra-túm

57) GÌR-[ma-an]-gal-la-na a im-ta-$e_{11}$-dè

58) uru-ni a-ḫé-gál-la im-ta-$na_8$-$na_8$
59) dilmun$^{ki}$ a-ḫé-(gál-la im-ta-$na_8$-$na_8$)
60) pú-a-šeš-a-ni a-dùg-ga na-nam
61) a-šà-a-kàr-ab-sín-a-ni še mu-na-ab(?)- ?
62) uru-ni é-gú-kar-ra-kalam-ma-ka na-nam
63) dilmun$^{ki}$ é-gú-(kar-ra-kalam-ma-ka na-nam)
64) ì-bí-éš $^{d}$utu $u_4$-bil-a ḫur ḫé-na-nam-ma

65) aš-ni geštug-gi tuk-a $^{d}$nin-tu ama kalam-ma-šè
66) $^{d}$en-ki-$ke_4$ geštug-gi tuk-a $^{d}$nin-tu (ama-kalam-ma-šè)
67) gìš-a-ni e-a ba-an-ši-in-dun-e
68) gìš-a-ni gi-a $kaš_5$-$kaš_5$-e ba-an-ši-$kaš_5$-$kaš_5$-e

69) gìš-a-ni bar-šè maḫ-ḫi ša-ba-ra-an-zi-zi
70) gù-bí-in-dé ambar-ra lú nu-mu-un-dib-bi
71) $^{d}$en-ki-$ke_4$ gù-bí-in-dé (ambar-ra lú nu-mu-un-dib-bi)
72) zi-an-na ì-pàd
73) ná-a ambar-ra ná-a ambar-ra-ka-ni

74) $^{d}$en-ki-$ke_4$ a-$^{d}$dam-gal-nun-na-ka-ni mi-ni-in-$dug_4$
75) $^{d}$nin-ḫur-sag-gá-$ke_4$ a-šà-ga ba-ni-in-ri
76) a-šà-ga šu-ba-ni-in-ti a-$^{d}$en-ki-ga-ka
77) $u_4$-1-àm itu-1-a-ni
78) $u_4$-2-àm itu-2-a-ni
79) $u_4$-3-àm itu-3-a-ni

49) " Deine Salzwasser–' Brunnen ' sollen Süsswasser–' Brunnen ' [werden,
49a) " Deine Anbau–Äcker und –Felder sollen dir Getreide [liefern].
50) " Deine Stadt soll zum Stapelplatz der Quais des Landes werden,
51) " Dilmun soll zum Stapelplatz der Quais des Landes werden.
52) " Nunmehr erstrahlt Utu in Licht,
53) " (dieser) Utu, der am Himmel steht ".
54) Von dem aufgehäuften Reichtum, von der aufgestapelten Fülle [in seiner Unterwelt,
55) von den vollen ' Speichern ' Nannars —
56) Aus ' Mündungen ', die das Wasser der Unterwelt (' Erde ') [sprudeln, brachte er ihr Süsswasser aus der Erde hervor:
57) in ihren (Wasser–)Läufen des ' Gebietes unter dem weiten [Himmel ' ergiesst sich das Wasser.
58) Ihre Stadt tränkt es mit einer Flut,
59) Dilmun tränkt es mit einer Flut.
60) Ihre Salzwasser–' Brunnen ' wurden zu Süsswasser–' Brunnen ',
61) ihre Anbau–Äcker und –Felder (liefern) ihr Getreide.
62) Ihre Stadt ward zum Stapelplatz der Quais des Landes,
63) Dilmun ward zum Stapelplatz der Quais des Landes.
64) Nunmehr erstrahlt Utu in Licht: so ist (Dilmun) fürwahr [geworden.
65) Da er die Alleinige im Sinne hatte als Nintu, die Mutter des Landes,
66) da Enki sie im Sinne hatte als Nintu, die Mutter des Landes,
67) ' tut ' er seinen Phallus, den Wassergraben, für sie ' auf'.
68) Indem er sein Glied (zu ihr) kehrt, dringt er voll Ungestüm [auf sie ein;
69) sein Glied indessen zur Seite wehrte die Hohe ab.
70) Er spricht: " Den Kulturboden darf niemand ' betreten '? "
71) Enki spricht: " Den Kulturboden darf niemand ' betreten '? "
72) Er beschwor es bei Anu:
73) als sein ' Befruchten ' des Kulturbodens, Befruchten des [Kulturbodens
74) bezeichnete Enki sein Begatten Damgalnunnas.
75) Ninchursag als Feld überflutet (= ' bestellt ') er:
76) das Feld nimmt auf den Samen Enkis.
77) 1 Tag war 1 Monate für sie,
78) 2 Tage waren 2 Monate für sie.
79) 3 Tage waren 3 Monate für sie,

80) $u_4$–4–àm itu–4–a–ni
81) $u_4$–5–àm (itu–5–a–ni)
82) $u_4$–6–àm (itu–6–a–ni)
83) $u_4$–7–àm (itu–7–a–ni)
84) [$u_4$]–8–àm (itu–8–a–ni)
85) [$u_4$]–9–àm itu–9–a–ni itu–nam–munus–a–ka

86) [ià–LUM–g]im ià–LUM–gim ià–dùg–nun–na–gim

87) [$^d$nin–tu] ama–kalam–ka [ià–LUM]–(gim ià–LUM–gim ià–dùg–[nun–na–gim)
88) $^d$nin–mú] in–tu–ud
89) $^d$nin–mú gú–íd–da–ke$_4$ túg mi–ni–ib–è

90) $^d$en–ki–ke$_4$ ambar–ra im–da–lá–e–dè im–da–lá–e–dè
91) sukkal–a–ni $^d$isimu–dè gù–mu–na–dé–e
92) lú–tur–šag$_5$–ga–e NE–nu–mu–un–su–ub–bi
93) $^d$nin–mú–šag$_5$–(ga–e NE–nu–mu–un–su–ub–bi)
94) sukkal–a–ni $^d$isimu–dè mu–na–ni–ib–gi$_4$–gi$_4$
95) lú–tur–šag$_5$–ga–e NE–nu–mu–un–su–ub–bi
96) $^d$nin–mú–šag$_5$–(ga–e NE–nu–mu–un–su–ub–bi)
97) lugal–mu im–dirig–ga ri im–dirig–ga ri

98) gìr–ni aš–a $^{giš}$má–a bí–in–gub
99) min–kam–ma parim–ma nam–mi–in–gub
100) gaba–im–ma–an–tab NE–im–ma–an–su–ub
101) $^d$en–ki–ke$_4$ a–šà–ga ba–ni–in–ri
102) a–šà–ga šu–ba–ni–in–ti a–$^d$en–ki–ga–ka
103) $u_4$–1–àm itu–1–a–ni
104) $u_4$–2–àm itu–2–a–ni
105) $u_4$–9–àm itu–9–a–ni itu–nam–munus–a–ka

106) ià–[LUM–gim ià–LUM]–gim ià–dùg–nun–na–gim

107) [$^d$nin–mú ià–LUM]–(gim ià–LUM–gim ià–dùg–nun–na–gim)

108) $^d$nin–k[ur–ra] in–tu–ud
109) $^d$nin–kur–ra [gú–íd–da–ke$_4$ túg–mi–ni–ib–e$_{11}$]

110) $^d$en–ki–ke$_4$ ambar–ra im–[da–lá–e–dè im–da–lá–e–dè]

80) 4 Tage waren 4 Monate für sie.
81) 5 Tage waren 5 Monate für sie,
82) 6 Tage waren 6 Monate für sie.
83) 7 Tage waren 7 Monate für sie,
84) 8 Tage waren 8 Monate für sie,
85) 9 Tage waren 9 Monate für sie: die Monate der 'Frauen-
[schaft'.
86) Wie '*Salb*'-Fett, wie '*Salb*'-Fett, wie fürstliches 'Kosmetik'-
[Fett,
87) (gebar) Nintu, die Mutter des Landes, wie '*Salb*'-Fett,
[wie '*Salb*'-Fett, wie fürstliches 'Kosmetik'-Fett,
88) gebar sie Ninmu.
89) Ninmu hatte sich am Ufer des Flusses (Kanals) der Kleider
[entledigt.
90) Enki schaut aus, schaut aus nach Kulturboden;
91) er spricht zu seinem Herold Isimud:
92) "Sollte ich dieses schöne Mädchen nicht küssen,
93) "sollte ich Ninmu, dieses schöne Mädchen, nicht küssen?"
94) Sein Herold, Isimud, berichtet ihr:
95) Solltest du, o schönes Mädchen, ihn nicht küssen?
96) "Solltest du, o Ninmu, schönes Mädchen, ihn nicht küssen?
97) "Meinen König 'bedecke mit einer Wolke', 'bedecke
[mit einer Wolke'".
98) Ihren Fuss setzte sie allein in das Schiff,
99) als zweiter setzte (seinen Fuss) der 'Beamte' hinein.
100) Er umarmte sie, er küsste sie;
101) Enki überflutete das Feld:
102) das Feld nahm auf den Samen Enkis.
103) 1 Tag war 1 Monat für sie,
104) 2 Tage waren 2 Monate für sie,
105) 9 Tage waren 9 Monate für sie: die Monate der 'Frauen-
[schaft'.
106) Wie '*Salb*'-Fett, wie '*Salb*'-Fett, wie fürstliches 'Kosmetik'-
[Fett,
107) (gebar) Ninmu, wie '*Salb*'-Fett, wie '*Salb*'-Fett, wie
[fürstliches 'Kosmetik'-Fett,
108) gebar sie Ninkurra.
109) Ninkurra hatte sich am Ufer des Flusses (Kanals) der Kleider
[entledigt.
110) Enki schaut aus, schaut aus nach Kulturboden;

111) sukkal-a-ni $^{d}$isimu-dè [gù-mu-na-dé-e]
112) lú-tur-šag$_5$-ga-e NE-nu-mu-un-[su-ub-bi]
113) $^{d}$nin-kur-ra-šag$_5$-(ga-e NE-nu-mu-un-su-ub-bi)
114) sukkal-a-ni $^{d}$isimu-dè mu-na-ni-ib-gi$_4$-gi$_4$
115) lú-tur-šag$_5$-ga-e NE-su-ub-bu-ma-ni
116) $^{d}$nin-kur-ra-šag$_5$-(ga-e NE-su-ub-bu-ma-ni)
117) lugal-mu im-dirig-ga ri im-dirig-ga ri

118) gìr-ni aš-a $^{giš}$má-a bí-in-gub
119) min-kam-ma parim-ma nam-mi-in-gub
120) gaba im-ma-an-tab NE-im-ma-an-su-ub
121) $^{d}$en-ki-ke$_4$ a-šà ba-ni-in-ri
122) a-šà-ga šu-ba-ni-in-ti a-$^{d}$en-ki-ga-ka
123) u$_4$-1-àm itu-1-a-ni
124) u$_4$-9-àm itu-9-a-ni itu-nam-munus-a[-ka]

125) ià-LUM-gim ià-LUM-gim ià-dùg-nun-na[-gim]

126) $^{d}$nin-kur-ra ià-LUM-(gim ià-LUM-gim ià-dùg-nun-na-gim)

127) $^{d}$uttu-SAL-ì-DIM$_4$ in-[tu-ud]
128) $^{d}$nin-tu-ri $^{d}$uttu[-SAL-ì-DIM$_4$-ra] gù-mu-na-dé-[e]
129) na-ga-e-ri na-ri-mu [ḫé-díb]

130) inim ga-ra-ab-dug$_4$ inim-mu [ḫé-díb]
131) lú-diš-àm ambar-ra im-da-lá-.....
132) $^{d}$en-ki-ke$_4$ ambar-ra im-da-[(lá-.....)]
133) igi(?) IM(?).....
(ungefähr 10 Zeilen zerstört)
144) .....[$^{d}$uttu-] SAL-ì-DIM$_4$.....
145) .....-da-an-.....
146) .....-a-na LI(?).....
147) .....-šè(?) šà(?) kiri$_6$(?)-a im-....
148) [ukúš sur-ra-za] túm-um
149) $^{giš}$ḫašḫur gu-ul-ul-ba túm-um
150) $^{giš}$geštin ga-ra-an-ba túm-um
151) é-a TÚG.BU.NUN.TÚG.TU-mu ḫé-díb
152) $^{d}$en-ki-ke$_4$ TÚG.BU.NUN.TÚG.TU-mu ḫé-bí-in-díb
153) min-kam-ma a si-si-da-ni
154) e a bí-in-si

111) er spricht zu seinem Herold Isimud:
112) "Sollte ich dieses schöne Mädchen nicht küssen,
113) "sollte ich Ninkurra, dieses schöne Mädchen, nicht küssen?"
114) Sein Herold, Isimud, hebt an zu ihr:
115) "O schönes Mädchen küsse ihn!
116) "Ninkurra, schönes Mädchen, küsse ihn,
117) "Meinen König 'bedecke mit einer Wolke', 'bedecke [mit einer Wolke'!"
118) Ihren Fuss setzte sie allein in das Schiff,
119) als zweiter setzte (seinen Fuss) der 'Beamte' hinein.
120) Er umarmte sie, er küsste sie;
121) Enki überflutete das Feld:
122) das Feld nahm auf den Samen Enkis.
123) 1 Tag war 1 Monat für sie,
124) 9 Tage waren 9 Monate für sie: die Monate der 'Frauen- [schaft'.
125) Wie '*Salb*'-Fett, wie '*Salb*'-Fett, wie fürstliches 'Kosmetik'- [Fett,
126) (gebar) Ninkurra, wie '*Salb*'-Fett, wie '*Salb*'-Fett, wie [fürstliches 'Kosmetik'-Fett,
127) gebar sie Uttu, den 'Freundlichen'.
128) Nintu spricht zu Uttu, dem 'Freundlichen':
129) "Ich will dich aufklären, mögest du meine Aufklärung [annehmen,
130) "ich will dir etwas sagen, mögest du mein Wort annehmen!
131) "Ein Mann schaut aus, [*schaut aus*] nach Kulturboden,
132) "Enki schaut aus, [*schaut aus*] nach Kulturboden.
133) ".....

(es fehlen ungefähr 10 Zeilen)

144) "..... Uttu, *der* 'Freundliche'.....
145) ".....
146) ".....
147) "..... *in dem Garten* .....
148) "Bringe Gurken deiner Züchtung,
149) "bringe *Äpfel* in ihrer *üppigen Grösse,*
150) "bringe Wein(beeren) in ihren *Trauben.*
151) "In dem Hause soll er mein Leitseil fassen,
152) "soll Enki mein Leitseil fassen!"
153) Als er wieder 'Wasser füllte',
154) füllte er die Gräben mit Wasser —

155) $pa_5$ a bí–in–si
156) kislaḫ a bí–in–si
157) nu–$kiri_6$ saḫar(?)–ra(?) ukúš–a–na bí–....

158) gú–ni gú–da im–ši–in–lá–[e–dè]
159) á–ba–me–en $kiri_6$–[mu/mà].....
160) $^{d}$en–ki–$ke_4$ nu–$kiri_6$–[ra].....
161) .....
162) .....
163) .....
164) .....
165) [ukúš sur–ra–na] im[–ma–na–an–túm]
166) $^{giš}$ḫašḫur gu–ul–ul–ba im–ma–na–an–túm
167) $^{giš}$geštin ga–ra–an–ba im–ma–na–an–túm úr–ra–ni bí–in–si–si
168) $^{d}$en–ki–$ke_4$ igi–ni im–ma–an–$sig_7$–$sig_7$ pa šu–bí–in–$du_8$
169) $^{d}$en–ki–$ke_4$ $^{d}$uttu–ra gìr–im–ma–an–gub
170) é–na al–dé–dé–e gál–ù
171) a–ba–me–en za–e–me–en
172) mà–e nu–$kiri_6$ ukúš $^{giš}$ḫašḫur [$^{giš}$geštin] ḫé–àm–šè ga–mu–ra–[ab–sì
173) $^{d}$uttu šà–ḫúl–a–ni–ta é–e ig–ba–an–kíd
174) $^{d}$en–ki–$ke_4$ $^{d}$uttu–ra SAL–ì–$DIM_4$
175) ukúš sur–ra–na ba–na–ab–sì–mu
176) $^{giš}$ḫašḫur gu–ul–ul–ba ba–na–ab–sì–mu
177) $^{giš}$geštin ga–ra–an–ba ba–na–ab–sì–mu
178) $^{d}$uttu–SAL–ì–$DIM_4$ KAB mu–na–ab–si–gi šu mu–na–sìg–gi

179) $^{d}$en–ki(!)–$ke_4$ $^{d}$uttu–ra ul im–[ma]–ni–in–ti(?)
180) gaba šu–im–mi–in–díb– úr(!)–ra(!)–na(!) ná–a
181) ḫáš mu–un–$gi_4$–$gi_4$... šu–mu–un–tag–tag–gi
182) gaba(!) šu–im–mi–[in]–díb úr–ra–na ná–a
183) lú–tur giš–im–in–dù NE–im–ma–ni–in–su–ub
184) $^{d}$en–ki(!)–$ke_4$ $^{d}$uttu a–šà mu–ni–in–ri
185) a–šà–ga šu–ba–ni–in–ti a–$^{d}$en–ki(!)–ga–kam
186) $^{d}$uttu–SAL–$šag_5$–ga á–ḫáš–mu im–me..... á(?)–?–ba im–..

187) $^{d}$nin–ḫur–sag–gá(?) a ḫáš–ta ba–an–...
(vielleicht fehlt die eine oder andere Zeile)
188) [$^{d}$KIL im–ma–an–mú]
189) [$^{d}$làl im–ma]–an–mú

155) Füllte er die Rinnen mit Wasser,
156) bewässerte er das ' Unland '.
157) [Während] der Gärtner *auf dem Boden* über seine Gurken sich [neigte,
158) reckt (Enki) sich über seine Schultern:
159) " Wer bist du, der *in* meinem Garten.....? "
160) [spricht] Enki zu dem Gärtner.
161–164) (weggebrochen)

165) Er brachte ihm Gurken seiner Züchtung,
166) er brachte ihm *Äpfel* in ihrer *üppigen Grösse,*
167) er brachte ihm Wein(beeren) in ihren *Trauben.*
168) Enkis Gesicht wurde fahl; er griff zu dem Zepter;
169) Enki wartete auf Uttu.
170) In seinem Hause ruft er: " Mach auf!
171) " Wer bist du (, du da)? "
172) « Ich bin der Gärtner; ich will dir Gurken, *Äpfel,* Wein- [(beeren) nach (deinem) Wunsche geben ».
173) Uttu in seinem Frohsinn machte die Haustüre auf;
174) Enki zeigte sich Uttu liebenswürdig.
175) Er gibt ihm die Gurken seiner Züchtung,
176) er gibt ihm die *Äpfel* in ihrer *üppigen Grösse,*
177) er gibt ihm die Wein(beeren) in ihren *Trauben.*
178) Uttu, den ' Freundlichen ', setzt er sich ' zur Seite ' ' drückt ' [ihm die Hand;
179) Enki fasst auf Uttu Begierde.
180) Er umarmt ihn, der in seinem Schosse liegt,
181) er wendet um die nates, berührt.....
182) Er umarmt ihn, der in seinem Schosse liegt,
183) dem Jüngling wohnte er bei, küsste ihn.
184) Enki überflutete den Uttu als Feld,
185) das Feld nahm auf den Samen Enkis.
186) Uttu, der ' Freundliche ', [rief] *neben* ihrem (= eorum).....: " Er hat meine Seite und meine nates [*benetzt*]! "
187) Ninchursag [*wischte*] den Samen von den nates (und schüt- [tet das Wasser auf das Feld; Pflanzen sprossen hervor:)
188) Die *Wacholder*–Pflanze sprosste hervor,
189) die ' Honig–Pflanze ' sprosste hervor.

190) [$^{u}$sar(?)-ra(?) im-ma-]an-mú
191) [$^{u}$a-GUG$_4$ im-]ma-an-mú
192) [$^{u}$a-tu-tu im-]ma-an-mú
193) [$^{u}$wa-wa] im-(ma-an-mú)
194) [$^{u}$...] im-(ma-an-mú)
195) [$^{u}$am-ḫa-ru] im-ma-an-mú
196) $^{d}$en-ki-ke$_4$ ambar-ra im-da-lá-e-dè im-da-lá-e-dè
197) sukkal-a-ni $^{d}$isimu-dè gù-mu-na-dé-e
198) ú mà-e nam-bi lum bí-.... [ù-na-dug$_4$ ?]

199) a-na-àm ne-e a-na-àm ne-e
200) sukkal-a-ni $^{d}$isimu-dè mu-na-ni-ib-gi$_4$-gi$_4$
201) [lugal]-mu $^{u}$KIL mu-na-ab-bi

202) mu-na-kud-dè ba-k[ú-e]
203) lugal-mu $^{u}$làl mu-na-ab-bi
204) mu-na-sír-ri ba-kú-e
205) lugal-mu $^{u}$s[ar(?)-r]a(?) mu-(na-ab-bi)
206) mu-na-kud-dè ba-(kú-e)
207) lugal-mu $^{u}$a-GUG$_4$ mu-(na-ab-bi)
208) mu-na-sír-ri ba-(kú-e)
209) [lugal-mu] $^{u}$[a]-tu-tu mu-(na-ab-bi)
210) [mu-na-kud-dè ba-(kú-e)
211) [lugal-mu $^{u}$wa]-wa mu-(na-ab-bi)
212) [mu-na-sír-ri ba-(kú-e)]
213) [lugal-mu $^{u}$... mu-(na-ab-bi)]
214) [mu-na-kud-dè] ba-(kú-e)
215) lugal-mu $^{u}$am-ḫa-ru mu-na-ab-bi
216) [mu-na-sír-]ri ba-kú-e
217) [$^{d}$en-ki]-ke$_4$ ú nam-bi bí-in-tar šà-ba ba-ni-in-zu(!?)

218) $^{d}$nin-ḫur-sag-gá-ke$_4$ mu-$^{d}$en-ki nam-erím ba-an-tar
219) i-bí na-ám-ti-la en-na ba-ug$_5$-gi-a i-bí ba-ra-an-bar-ri-en

220) $^{d}$a-nun-na-ke$_4$-ne saḫar-ta im-mi-in-dúr-dúr-ru-ne-eš
221) lul-a $^{d}$en-líl-ra mu-na-da-ab-bi
222) mà-e $^{d}$nin-ḫur-sag-gá mu-e-ši-túm-mu-un a-na-àm níg-ba-[mu
223) $^{d}$en-líl-li lul-a mu-na-ni-íb-gi$_4$-gi$_4$
224) za-e $^{d}$nin-ḫur-sag-gá mu-e-túm-mu-un-nam

190) Die *Wegerich*–Pflanze sprosste hervor,
191) die *Zinnkraut*–Pflanze sprosste hervor.
192) Die ‘*Dorn*–Pflanze’ sprosste hervor,
193) die *Kaper*–Pflanze sprosste hervor.
194) Die...–Pflanze sprosste hervor,
195) die Kassia–Pflanze sprosste hervor.
196) Enki schaut aus, schaut aus nach Kulturboden;
197) er spricht zu seinem Herold Isimud:
198) “Die Pflanzen, deren Schicksal ich glänzend [gemacht, *nenne [ihr,]*
199) “was diese, was diese (ist) (= was die einzelnen sind)”.
200) Sein Herold Isimud berichtet ihr:
201) “Mein König ‘berief’ sich (sibi) (durch Schicksalsspruch) [die *Wacholder*–Pflanze,
202) “er pflückt (für) sich davon und isst.
203) “Mein König ‘berief’ sich die ‘Honig–Pflanze’,
204) “er reisst (für) sich davon ab und isst.
205) “Mein König ‘berief’ sich die *Wegerich*–Pflanze,
206) “er pflückt (für) sich davon und isst.
207) “Mein König ‘berief’ sich die *Zinnkraut*–Pflanze,
208) “er reisst (für) sich davon ab nnd isst.
209) “Mein König ‘berief’ sich die ‘Dorn–Pflanze’,
210) “er pflückt (für) sich davon und isst.
211) “Mein König ‘berief’ sich die *Kaper*–Pflanze,
212) “er reisst (für) sich davon ab und isst.
213) “Mein König ‘berief’ sich die...–Pflanze,
214) “er pflückt (für) sich davon und isst.
215) Mein König ‘berief’ sich die Kassia–Pflanze,
216) “er reisst (für) sich davon ab und isst.
217) “Enki bestimmte der Pflanzen Schicksal und *versuchte* [sie”.
218) Ninchursag verfluchte den Namen Enki:
219) “(sein) lebendes Gesicht, bis er stirbt, werde ich nicht [(mehr) schauen!”
220) Die Anunnaki ‘fielen’ in den Staub.
221) Die Empörte liess (dem) Enlil melden:
222) “Wenn ich mich, Ninchursag, zu dir ‘bringe’ (begebe), [was werde ich (dann) bekommen?”
223) Enlil lässt der Empörten antworten:
224) “Wenn du dich, Ninchursag, (zu mir) ‘bringst’,

225) uru–mà a giš gán(?) ga–ri–dù mu–zu ḫé–pàd–dè

226) lul–a su(?)–ni DIŠ–àm im–ma–an–peš$_5$–peš$_5$
227) [š]à(?)–ni DIŠ–àm im–ma–an–búr–búr
228) igi–ni DIŠ–àm gibil(?)–bí–in–gar
229–232) (weggebrochen)
233) [nibru$^{ki}$–šè mu]–DU–dè–en $^{d}$en–líl[–ra(?) mu(?)–mu(?) mu–e(?)–[túm–mu–..]
234) [urí$^{ki}$–š]è mu–DU–dè–en $^{d}$nanna–[ra(?) mu(?)–mu(?) mu–e(?)–[túm–mu–..]
235) [ararma(?)$^{ki}$]–šè mu–DU–dè–en $^{d}$utu(?)–[ra(?) mu(?)–mu(?) mu–[e(?)–túm–mu–..]
236) [unug$^{ki}$]–šè mu–DU–dè–en $^{d}$inanna–[ra(?) mu(?)–mu(?) mu–e(?)–[túm–mu–..]
237) ki(?) temen] ì–me–a mu(?)–mu(?) mu–e(?)–túm–mu–..

238) $^{d}$en(?)–líl(?).....
239) $^{d}$nin–ḫur–sag–gá GIŠ(?).....
240) .....
241) .....
242) .....
243) .....DÉ.....
244) ..... ba–dè(?)–gub
245) $^{d}$nin–ḫur–sag–gá–ke$_4$ é(?).. [pa]rim(?) im–ma–an–dug$_4$

246) $^{d}$a–nun–na–[ke$_4$–n]e túg–ga–ni ba–an–díb–bi–eš
247) lum im–ma(?)–an–ag–eš
248) nam im–[ma]–an–tar–eš
249) šu–lum im–[m]a–an–búr–ru–uš
250) $^{d}$nin–ḫur–sag–gá–ke$_4$ $^{d}$en–ki š[a]l–la–na ba–ni–in–tuš
251) šeš–mu a–na–zu a–ra–gig
252) ?–..–mu ma–gig
253) $^{d}$ab–ú im–ma–ra–an–tu–ud
254) šeš–mu a–na–zu a–ra–gig
255) ú–túl–mu ma–gig
256) $^{d}$nin–túl–la im–ma–ra–an–tu–ud
257) šeš–mu a–na–zu a–ra–gig su$_{11}$–mu ma–gig

258) $^{d}$nin–su$_{11}$–ù–tu im–ma–ra–an–tu–ud

225) " will ich dir in 'meiner Stadt' den 'Samen', die Bäume
und die *Felder* übermachen; dein Name soll angeru-
[fen werden!"
226) (Da) schwoll mit einem Male der Empörten *Herz,*
227) ihr *Gemüt* war mit einem Male befreit,
228) ihr Antlitz war mit einem Male mit *Frische* bedeckt.
229–232) (weggebrochen)
233) " Nach Nippur werde ich gehen, zu Enlil werde ich *meinen*
[*Namen* bringen,
234) " nach Ur werde ich gehen, zu Nannar werde ich *meinen*
[*Namen* bringen.
235) " Nach *Larsa* werde ich gehen, zu *Utu* werde ich *meinen*
[*Namen* bringen,
236) " nach Uruk werde ich gehen, zu Ischtar werde ich *meinen*
[*Namen* bringen,
237) " wo (immer) eine 'Gründung' ist, werde ich *meinen*
[*Namen* hinbringen!"
238) *Enlil*.....
239) Ninchursag.....
240–243) .....

244) ..... *stand bei ihm:*
245) Ninchursag kommandierte [*im*] *Tempel die* (? *als*) *Schutz-*
[*gottheit*(*en*).
246) Die Anunnaki versahen sie mit ihrem 'Kleide',
247) machten es ihr prächtig:
248) Sie bestimmten ihr das Geschick,
249) legten ihr (alles) friedlich aus:
250) Ninchursag nahm Enki in ihren Schoss:
251) " Mein Bruder, was ('von dir') tut dir weh?"
252) « Meine [Herden] tun mir weh! »
253) " (Den) Abu habe ich dir dafür geboren".
254) " Mein Bruder, was ('von dir') tut dir weh?"
255) « Meine Vegetation und (meine) Brunnen tun mir weh! »
256) " Nintulla habe ich dir dafür geboren".
257) " Mein Bruder, was ('von dir') tut dir weh?" — « Meine
[Zähne tun mir weh! »
258) " Ninsu-utu habe ich dir dafür geboren".

259) šeš-mu a-na-zu a-ra-gig ka-mu ma-gig

260) $^{d}$nin-ka-si im-ma-ra-[an-tu-ud]
261) šeš-mu a-na-zu a-ra-gig n[a-mu ma-gig]

262) $^{d}$na-zi im-ma-ra-an-[tu-ud]
263) šeš-mu a-na-zu a-ra-gig á-[mu ma-gig]

264) $^{d}$á-zi-mú-a im-ma-ra-[an-tu-ud]
265) šeš-mu a-na-zu a-ra-gig ti-[mu ma-gig]

266) $^{d}$nin-ti im-ma-ra-an-[tu-ud]
267) šeš-mu a-na-zu a-ra-gig ag-mu [ma-gig]

268) $^{d}$en-ša$_{6}$-ag im-ma-ra-an-[tu-ud]
269) du$_{13}$-du$_{13}$-lá ba-tu-ud-dè-en-na-aš níg-ba(?) nam(?)-....

270) $^{d}$ab-ú lugal-ú ḫé-a
271) $^{d}$nin-túl-la en-má-gan-na ḫé-a
272) $^{d}$nin-su$_{11}$-ù-tu $^{d}$nin-a-zu ḫa-ba-an-tuk-tuk
273) $^{d}$nin-ka-si níg-šà-si ḫé-a
274) $^{d}$na-zi ù-mu-un-DAR-a ḫa-ba-an-tuk-tuk
275) $^{d}$á-zi-[mú-a $^{d}$nin-]giš-zi-da ḫa-ba-an-tuk-tuk
276) $^{d}$n[in-ti n]in-itu-e ḫé-a
277) [$^{d}$en-ša$_{6}$-a]g en-dilmun-na ḫé-a
278) ..... zà sal

## Bemerkungen

**Z. 1-12.** Die überaus eintönige Übersetzung Kr.s zu diesem Passus (bes. in Z. 1-6: beständig wiederholte Aussage, dass der Ort (?), resp. das Land Dilmun rein sei) hängt mit seiner Transkription d i l m u n$^{ki}$ k u g - g a (- à m) zusammen (und damit natürlich, dass er das von ihm e - n e b a - à m - m e - e n - ṣ i - e n getrennte Verb unübersetzt lässt). Meine Transkription nimmt an, dass das [ k i k u g - g ] a - à m der ersten Zeile in den folgenden öfters wiederholt wird (was m. E. sehr nahe liegt, weil ähnlichen Erscheinungen in anderen Texten konform). Dann ergibt sich k u r - d i l m u n k i - k u g -, was auch den Vorteil hat, dass k u r - d i l m u n auch hier ohne Determinativ steht, wie in Z. 6 (zweimal) Wir haben dann eine ziemlich einheitliche Schreibweise in unserm Texte; das L a n d Dilmun steht ohne Determinativ $^{ki}$, die S t a d t Dilmun hat hingegen meistens das $^{ki}$. Aus der Schreibweise des k i,

259) " Mein Bruder, was (' von dir ') tut dir weh ? " — « Mein
[Mund tut mir weh ! »
260) " Ninkasi habe ich dir dafür geboren ".
261) " Mein Bruder, was (' von dir ') tut dir weh ? " — « Mein *Stand-*
[(*platz* tut mir weh ! »
262) " Nazi habe ich dir dafür geboren ".
263) " Mein Bruder, was (' von dir ') tut dir weh ? " — « Meine
[Umgebung tut mir weh ! »
264) " Azimua habe ich dir dafür geboren ".
265) " Mein Bruder, was (' von dir ') tut dir weh ? " — « Mein
[Leben tut mir weh ! »
266) « Ninti habe ich dir dafür geboren ".
267) " Mein Bruder, was (' von dir ') tut dir weh ? " — « Mein
[Tun tut mir weh ! »
268) " Enschagag habe ich dir dafür geboren ".
269) " Den Kindern, die ich geboren habe, [werde] die ' *Gabe* '
[bes[timmt] :
270) " Abu sei der König der Vegetation,
271) " Nintulla sei ' Herr ' von Magan.
272) " Ninsu-utu heirate den Ninazu,
273) " Ninkasi sei die *Gabenfüllerin.*
274) " Nazi heirate den Nin-DAR,
275) " Azimua heirate den Ningischzida.
276) " Ninti sei die Herrin der Monate,
277) " Enschagag sei der Herr von Dilmun ".
278) .... (sei) Preis !

---

das hier bald in der grösseren, bald in der verkürzten Form begegnet, lässt sich nichts gegen diese Auffassung beweisen, da z. B. Z. 51 die grössere Form als Determinativ begegnet. — " Ihnen ward ihr gegeben " (Z. 1 ; 3); die Form kann nicht anders denn als 2. Person Pl. aufgefasst werden, also ist eine Mehrzahl von ' Personen ' angeredet, und diese sind wohl (siehe sogleich) " Stadt und Land " Dilmun. Die Personen, die mit " ihnen " gemeint sind, sind Enki und seine Gemahlin, die ja im folgenden gleich genannt werden. Ob in Wirklichkeit " Stadt " [ u r u ] (von mir ergänzt) im Texte stand, ist allerdings nicht gesichert. In Z. 2 und 4 fehlt nach Angabe Kr.s vor [ k u r ] resp. [ k ] u r noch ein Zeichen, das natürlich u r u sein könnte. — Erst von Z. 5 an ist - à m mit " ist (war) " zu übersetzen (dass - à m nicht nur diese Bedeutung hat, sondern auch als " wie, als ", zur Betonung u. dgl. begegnet, wird ja wohl nicht bezweifelt werden können). Hier beginnt der zweite Gedanke, die Aussage, dass Dilmun wirklich rein usw. war (solange

Enki mit seiner Gemahlin allein verkehrte). Während k u g unserm "heilig" entspricht (hier nur in der Verbindung k i - k u g - g a "heiliger Boden"), meint s i k i l mehr die Reinheit, Unberührtheit und z a l a g den äusseren Glanz (Fruchtbarkeit usw.). — In Z. 7 bleibt die Übersetzung Kr.s "Who had lain by himself in Dilmun — " dunkel (wie er auch im Kommentar zugibt). Das k i am Anfange der Z. 8 wird wohl als k i ( - e / a ) zu erklären sein, steht jedenfalls in enger Beziehung zum Verb n á (vgl. k i - n á "Lagerstätte"). Beachte, dass in Kr.s Übersetzung (The place, after Enki had lain with his wife, that place is clean etc.) das eine k i vollständig überflüssig in der Luft hängt. In Z. 7 beachte man den überaus störenden Druckfehler in Kr.s Transkription ( ù ) - b i - ( i n - n á ) für - b í - ; wer nur mit Kr.s Umschrift arbeitet, müsste das ù - b i ganz anders verstehen, da in diesem Texte sonst immer b í von b i unterschieden wird, - b i also nicht als b í - verstanden werden könnte. (Dieser Druckfehler ist um so störender, als er sich in der Parallelzeile 10 wiederholt.) Den mit ù - eingeleiteten Temporal-Konditional-Satz könnte man hier geradezu mit "solange" beginnen lassen.

**Z. 13-30.** Dieser Passus schildert die Reinheit, Unversehrtheit Dilmuns (Einzelheiten mögen anders aufzufassen sein, als es von mir geschehen ist): kein Misston stört den Frieden Dilmuns (besonders schön durch Z. 13 f. an die Spitze gestellt): es gibt keine Raubtiere, wie (und weil) es auch noch keine 'Kultur'-Tiere gab, und keine Raubvögel (-21); das "böse Auge" verursacht noch keine Krankheiten, für die es folglich auch keine Heilgötter zu geben brauchte. Auch moralische Übel gab es nicht: niemand reizte "zu Dunklem" auf; man brauchte noch keinen Aufseher, da niemand sich empörte und Geschrei verursachte (-30). In diesem Passus, der für sich einfach den 'glücklichen' Zustand auf Dilmun schildert, haben wir ziemlich viele Anspielungen an Tatsachen, die im folgenden erzählt werden. Ich erblicke solche Anspielungen besonders auch in den Raubtieren und -vögeln, auch in dem Hunde, der die Zicklein schreckt. Anspielungen an Enki, der die 'unschuldige' Jugend behelligt Ebenso dürfte das i g i - g i g (Z. 22) eine Anspielung an das Tun Enkis sein. Die u m - m a - b i und a b - b a - b i (in Z 24 f.) dürften eine Anspielung an die Heilgötter enthalten, die uns am Schlusse der Dichtung begegnen. In Z. 26 ("die Maid 'badet' noch nicht") erblicke ich eine Anspielung an die badenden Göttinnen (Z. 89 und Parallelen) und in der Bemerkung, dass noch kein klares Wasser für die Stadt gegeben war, eine Anspielung an Z. 42 ff. (Versorgung Dilmuns mit Süsswasser). Z 27 spielt an das Tun des Boten Isimuds an (Z. 94 ff. und Parallelen) und Z. 29 f. an die Empörung Ninchursags (Z. 218 ff.) — In Z. 17 ist der UR . KU (Kr.: u r - z í r (?)) gewiss kein "(kid-devouring) *wild dog*" (Kr.). UR . KU ist (vgl. besonders auch hethitische Texte) der im Dienste des Menschen stehende (Haus- oder Schäfer-)Hund, der hier Zicklein "beugt" g a m - g a m , (gegen Kr.s g ú r - g ú r ; kann das wirklich "devouring" heissen?), d. h doch wohl: in Schach hält. Was intendiert Kr.s Wiedergabe des ersten Zeichens in Z. 18 mit *šul*(?)? Soll das heissen, dass das Zeichen in sich unsicher ist oder soll es nur besagen, dass die Lesung unbestimmt zu bleiben hat? Im ersteren Falle wäre ŠUL(?) das zu Erwartende, im zweiten ŠUL. Ich nehme an, dass das Zeichen ŠUL (DUN) vor-

liegt und dieses šáḫ zu lesen ist (welche Lesung ja für das Zeichen gesichert ist), weil šáḫ das sumerische Äquivalent für *šaḫû* sein wird, ein Tier, das in den sumerischen Wirtschaftstexten eine gewisse Rolle spielt und gelegentlich mit Getreide gefüttert wird (vgl. z. B. *Orientalia* 20 S. 57 f.). Bei dieser Auffassung wird das -e nach kú-kú, an dem sich Kr. stösst, ohne weiteres verständlich (= Part. pass.). In Z. 19 kann doch nu-mu-un-su "Witwe(r?)" bloss ein Ausdruck für ein (Kultur-)Tier resp. -Vogel sein, zu Mastzwecken von den andern abgesondert. $DIM_4$ (auch in Z. 20) verstehe ich als *kippatu*; zu ùr vgl. Del., S. Gl. S. 49, VI ùr. Wenn die gegebene Übersetzung richtig ist, erwarten wir nach ùr-ra- ein ka; nach Langdons Kopie könnte -k[$e_4$] im Texte stehen. -$ke_4$ begegnet oftmals für ka (u. kam) Zu Z. 20 ($DIM_4$-bi) vgl. Z. 19. an-na könnte auch vorangesetzter Genetiv sein: "das Himmels*gewölbe*...". Jedenfalls liegt, wenn von Vögeln die Rede ist, die Bedeutung von an-na "am Himmel" näher als Kr.s "on high". In Z. 21 erblicke ich in sag-šub ein zusammengesetztes Verb: "(sich) auf etwas stürzen." -da- in der Verbalform bezieht sich auf (tu$^{mušen}$)-e. Was soll Kr.s "the dove *droops* not the head" besagen? In Z. 22 erblicke ich in igi-gig nicht eine Krankheit, sondern das (die Krankheiten verursachende) "böse Auge" (den 'bösen Blick'). Ich vermute, dass die Schreibungen igi-gig-e (hier) und sag-gig-gi (in Z. 23) nicht willkürlich sind, sondern dass wir in gig-gi die Partizipialform zu erblicken haben (mit der das Subjekts-e verschmolzen ist). "Kopfweh" als passender Vertreter aller Krankheiten und Sorgen. Kr.: "The sick-eyed/the sick-headed". Sein Hinweis auf die geläufige Übersetzung "black-headed" für sag-gig ("litterally 'black-head'") ist nicht ganz am Platze, da "Schwarz-Kopf" ohne weiteres eine Bezeichnung für einen Mann mit schwarzen Haaren sein kann, während igi-gig "krankes Auge" nicht ohne weiteres ein Mann mit krankem Auge ist. "Sagt (noch) nicht usw." entspricht unserm: "meldet sich (noch) nicht". In Z. 24 f. können ja um-ma und ab-ba Ausdrücke für "alte Frau" und "alter Mann" sein, und ich will nicht behaupten, dass diese Übersetzung keinen guten Sinn gäbe. Wir hätten dann hierin Hinweise auf die alternden Gottheiten Ninchursag und Enki, und in der Schicksalsbestimmung für die Pflanzen (Z. 198 ff.) als Medizinalpflanzen könnten wir die Schaffung eines Heilmittels erblicken, den Alterserscheinungen entgegenzuarbeiten (die Götter benötigen ja auch der Speise und der Trankes für ihre Existenz). Das -bi würde sich dann (wie auch Kr. erklärt) auf Dilmun beziehen. Aber da um-ma und ab-ba auch die 'fürsorgende Mutter' und den 'fürsorgenden Vater' meinen können, und die Beziehung des -bi auf die unmittelbar vorausgehende Krankheit näher liegt, ziehe ich die von mir gegebene Übersetzung vor. Das "dafür" soll natürlich dem -bi entsprechen. In Z. 26 besagt der erste Satz im engen Zusammenhange wohl, dass die Maid sich noch nicht zu 'baden' brauchte = kein (kultisches) Reinigungsmittel nötig hatte, wozu der zweite Satz den besonderen Sinn hätte: es wurde auch noch kein Reinigungswasser in Dilmun ausgegossen. Aber diese Sätze sind so abgefasst, dass sie im Zusammenhange mit dem Folgenden auch besagen können: die Maid badete noch nicht, es gab auch noch kein reines Wasser für Dilmun, so dass wir darin eine Anspielung auf die nachher erzählten Tatsachen er-

blicken können, wie das oben (bei der allgemeinen Inhaltsangabe für diesen Passus) dargelegt wurde. In Z. 27 ist die Erwähnung des íd durch die vorausgehende Zeile nahegelegt. lú-íd-da bal-e ist jeder auf dem Flusse (Kanale) Fahrende. Hierin mit Kr. einen Hinweis auf den Verstorbenen (der den Unterweltsfluss überquert) zu erblicken, ist m. E. doch bloss ein (sehr fern liegender) Notbehelf, um in dem ganzen Passus einen Hinweis auf den Tod zu bekommen. Für gíg-dè liest Kr. mi-NE, wofür er keine Erklärung versucht ("utters no ..." Was soll auch der Tote 'ausstossen'?). Auch der Satz in Z. 27 ist ganz allgemein gehalten und besagt an sich nur, dass niemand über den Fluss kam um 'aufzustacheln'. Z. 28 verbinde ich, besonders auch mit Rücksicht darauf, dass am Schlusse eines Gedankenabschnittes vielfach drei Parallelzeilen anstatt zwei sich finden, enger mit dem Folgenden: man brauchte noch keinen 'Vogt' gegen Empörer usw. zag-ga-na übersetze ich mit: "in (seinen Grenzen =) seinem Gebiete (Bezirke)". Kr.: "*The wailing priest walks not round about him*" (= die ganze Zeile zweifelhaft). In Z. 29 ist für mich ausschlaggebend für die Lesung lul-e (nach Kr.: nar-e) das folgende e-lu-lam, das doch wohl als e-lul-àm zu betrachten sein wird. Kr.s Übersetzung für Z. 29 f.: "The singer utters no *wail*, By the side of the city he utters no *lament*".

**Z. 31-41.** Kr. übersetzt zwar auch in Z. 31 a-a-ni mit "her father", sieht aber a-a als Ehrentitel Enkis an. Es ist indessen wohl zu beachten, dass a-a zwar Ehrentitel sein kann, dass aber die Verbindung mit -ni m. E. wenigstens beweist, dass Enki als einer der Vorfahren Ninsikillas betrachtet wurde; sonst wäre ja das -ni sehr überflüssig. nam in Z. 32 ff. ist doch wohl das "Geschick", wie so oft. Die Übersetzung "Zustand" soll nur den Ausdruck unserer Sprache mehr konform machen. In Z. 34 ist die Ergänzung (am Anfange) von mir; sie macht keinen Anspruch auf Richtigkeit. Nach Kr. fehlen zwei Zeichen. Auch am Anfange der Z. 35 fehlen zwei Zeichen, vielleicht a-dùg. Jedenfalls erwarten wir in den Aussetzungen, die Ninsikilla zu machen hat, einen Hinweis auf das fehlende Süsswasser (nach dem Folgenden zu urteilen). Die in Z. 38 von Kr. gemachte Restaurierung wird wohl das Richtige treffen. Die Rede der Göttin wird aber erst mit Z. 41 enden und dürfte am Schlusse auch den Hinweis darauf enthalten haben, dass für Dilmun die Sonne (des Gedeihens) noch nicht aufgegangen ist (siehe sogleich).

**Z. 42-64.** Die Ergänzung von Z. 42-45, auf die schon von Falkenstein hingewiesen worden war, ist gewiss richtig (ob allerdings Z. 42 genau so gelautet hat, wie Kr. sie gibt, muss natürlich unsicher bleiben). Diese Zeile gibt Kr. als Z. 41, weil er als Z. 42 [$^{d}$utu-an-na-gub-bi-e] aus Z. 53 ansieht. Aber m. E. hat der Sonnengott mit der Versorgung Dilmuns mit Wasser nichts zu tun, und was Enki zu seiner Tochter sagt, beginnt erst mit Z. 43 (aus Z. 54). Kr. liest Z. 43: [GÌR + KÁR-DU-a gaba-EZEN-ki-na-ta], wofür ich [GÌR + KÁR-gub-a du$_8$-kešda ki-mà-ta] lesen möchte. Erwägungen allgemeiner Art legen für diese Zeile den ungefähren Sinn nahe: aus den Schätzen der Unterwelt (soll dir Wasser hervorkommen). Da du$_8$ "voll sein, strotzen" u. dgl. bekannt ist, liegt eine Bedeutung "Fülle" für dieses Wort nahe, wie sie auch durch du$_8$-gál "Fülle

besorgend" u. dgl., das öfters begegnet (1), verlangt wird. du$_8$-kešda könnte also heissen: "aufgestapelte Fülle" o. dgl. Dann liegt es nahe, in GÌR + KÁR-DU-a einen Parallelausdruck hierzu zu erblicken. DU-a = gub-a "aufgestellt, bereitet" u. dgl. würde dem kešda entsprechen, und GÌR + KÁR dem du$_8$. Das erste Element des zusammengesetzten Zeichens hat (in der Lesung nè) das semitische Äquivalent *emûqu*, das auch "Reichtum" bedeutet. Dass speziell dem sumerischen nè (auch ní geschrieben) ebenfalls die Bedeutung "Reichtum" zukommt, ergibt sich m. E. aus vielen Stellen; ich verweise nur auf SAK S. 22.5,13, wo nè-nè ein Parallelwort zu ú-ru(m)-ma "Besitzung(en)" u. dgl. ist und wie dieses durch den Bau eines neuen Kanals günstig beeinflusst wird. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass das erste Element in unserem zusammengesetzten Zeichen nè zu lesen sei. Dieses wird vielmehr durch das zweite Element ziemlich ausgeschlossen. Derartige zusammengesetzten Zeichen werden auch vielfach durch Nebeneinanderstellung der einzelnen Elemente geschrieben, und es liegt nahe, sich nach einem GÌR-KÁR umzusehen. Dieses begegnet tatsächlich in ŠL 444, 40 als Gefässname in DUG. GÌR. KÁR: 'Reichtumsgefäss' o. dgl. und wäre ein passender Name für "Tonne" u. dgl. Da Enki in unserer Zeile die redende Person ist und er als Gott der 'Erde' (Unterwelt) von seinen 'Schätzen' in der Unterwelt redet, muss anstatt -na (der Z. 54) hier vielmehr -mà gelesen werden. In Z. 44 liest Kr.: . . SUḪUR-si, das er unübersetzt lässt. Albright (JAOS 39, 70) hat den Text durch Jastrow kontrollieren lassen, welcher feststellte, dass die Lesung é-suḫur (für die beiden ersten Zeichen) "is the correct reading". Da der Text bis zur Kontrolle Kr.s gewiss nicht besser geworden ist, dürfte die gegebene Lesung wenigstens als wahrscheinlich gelten, wenn auch die schon von Delitzsch gegebene Bedeutung "Speicher (?)" (S. Gl. S. 254) nicht gesichert ist. Ich möchte noch bemerken, dass auch das dritte Zeichen als

(1) Vgl. Gudea, Statue B. 9, 27: du$_8$-gál dingir-ri-ne-ka "des Füllebereiters unter den Göttern (des Herrn Ningirsu Majestät soll das Volk erkennen)". Beachte, dass unmittelbar vorher Hungerjahre angedroht sind. — Gudea, Zyl. A 14, 19 f.: [19] k[i]-a-gál du$_8$-gál-a-t[a] è-a [20] id-maḫ-a dirig ḫé-gál-bi-pàr-pàr. Es dürfte zu übersetzen sein: "[19] die in den Fülle bereitenden Auen fahrenden, [20] auf den Flüssen ziehenden, deren Reichtum verbreitenden (scl. Schiffe oder Schiffer)". Dass von Schiffen oder Schiffern die Rede ist, ergibt sich aus Z. 23 mit Sicherheit (Gudea stellt also die gesamte Schiffahrt in den Dienst des Tempelbaues). Der Ausdruck ki-a-gál du$_8$-gál findet sich auch SRT 6/7 IV, 15, wo Nininsinna sich als die "Fülle spendende Au Urasch'" bezeichnet. — Die Bedeutung "reichlich machen" scheint SRT 14 Vs 14 vorzuliegen, wo Dungi (Schulgi) von sich sagt: tidnu mè du$_8$-gál-l[a] [15] šen-šen-na nag sù-sù-e me-èn "Der das 'Westland', das die Schlachten reichlich macht, [15] das durch Kämpfe (das Land) aussaugende, vertreibt, bin ich". Übrigens haben wir, glaube ich, in ŠL 167, 53 die entsprechende Gleichung: du$_8$-gál = *na-pa-.. ša e-mu-ḳi*. Ergänzen wir das Wort zu *na-pa-*[*šu*], so ergibt sich: *napášu* "Reichlichkeit, Fülle" (Bezold), das von Getreide, der Ernte (hier also vom "Reichtum") gebraucht wird.

s i nicht absolut sicher ist und mit Rücksicht auf (é - s u ḫ u r) - r a vielleicht - e gelesen werden muss. Dann wäre in der Übersetzung das "vollen" zu streichen. Die "'Speicher' (o. ähnlich) Nannars" stehen also als Parallelausdruck zu den 'Schätzen' Enkis in der vorausgehenden Zeile: beide Gottheiten waren ja Fruchtbarkeitsgötter. Ich verweise auf eine ähnliche Zusammenstellung in Gudea, Zyl. A 21, 18. Dort wird ein s a g - k e š d a ("Bassin" o. dgl.) Enkis neben dem b u n i n (- m a ḫ) Nannars erwähnt: letzteres dürfte zu übersetzen sein: "(Riesen-) Behältnis" o. dgl. – Z. 45 erwähnt am Anfange gewiss die Quelle(n) des zu erwartenden Süsswassers. Da KA (doch wohl k a zu lesen) als "Schleuse" bekannt ist, wird auch hier zu übersetzen sein: "aus der (den) Schleuse(n), die das Wasser der Unterwelt sprudelt/n". Die Ergänzung des Verbs, so wie sie Kr. bietet (ḫ u - m u - r a - r a [1] - t ú m - m u) dürfte sicher falsch sein; entweder ist g a - m u - r a - t ú m - m u ("will ich dir bringen") zu lesen, oder der Satz ist intransitiv zu formulieren: Süsswasser aus der Unterwelt soll dir hervorkommen: m u - m u - r a - ... Letztere Auffassung würde das Bedenken beheben, das Kr. darin erblickt, dass zwischen dem Objekt (a - d ù g) und dem Verb das k i - t a eingeschoben wäre. Z. 46 sagt m. E., wie das aus der Unterwelt hervorsprudelnde Wasser nach der Stadt Dilmun kommt: durch die 'Wasserläufe' der Göttin (welche natürlich so angelegt sind, dass sie auch das ganze Land bewässern können). GÌR (doch wohl g i r) kann gewiss auch der '(Wasser-)Weg' sein. a n - g a l ist ein auch sonst neben a n - d a g a l wohlbekannter Ausdruck für "weiter Himmel", und das legt den Gedanken nahe, in m a den Ausdruck für "Land" (vgl. ŠL 342, 10) zu erblicken. Also: "auf deinen (Wasser-)Wegen des Landes 'unter dem weiten Himmel'" = soweit das Land reicht. In Z. 47 ist vielleicht a - ḫ é - g á l - l a nicht Subjekt (das müsste wohl - l a - k e$_4$ heissen), sondern Objekt: (das kommende Wasser) soll dir deine Stadt mit einem Wasserschwalle tränken. Man könnte auch übersetzen: "Deine Stadt soll dir mit einem Wasserschwalle (= Objekt) getränkt werden", was den Vorteil hätte, mehr konform der folgenden Schilderung zu sein. In Z. 49 a verbessere bei Kr. den Druckfehler šè; muss š e sein. In Z. 50 übersetzt Kr.: "Let thy city become the house of the *banks and* quays of 'the land'". Das (*banks*) *and* ist wohl dadurch bedingt worden, dass Kr. einen dreifachen Genetiv (also k a l a m - m a - k a - k a) vermisst. Fasst man aber é - g ú (- a) als e i n e n Begriff auf: 'Ufer-Haus' im Sinne etwa von "Stapel-'Haus'/Platz" (für die herbeigeschafften Waren, beachte die in Z. 49 a erwähnten Getreidemassen), dann ist bei dieser Auffassung alles in Ordnung: möge die Stadt Dilmun zum Stapelplatz werden für die Kais des Landes (jeder Ort auf Dilmun, ja jeder Felderkomplex hatte natürlich seinen Kai). Z. 52 und 53 sind einander parallel. NE (u$_4$ - NE - a) verstehe ich als b i l [2] "glänzen" (u$_4$ als Objekt). Das - e nach g u b - b i -, das nach Kr.s Auffassung des Textes vollständig überflüssig ist, dient entweder zur Bildung einer 'Pausalform' (wofür m. E. auch g u b - b i - i m stehen könnte) oder es ist

[1] Das eine - r a - ist doch wohl auf Kosten des Druckfehlerteufels zu setzen.

[2] Auch die Lesung n e ist möglich (mit dem gleichen Sinne).

als "dieser" aufzufassen. Z. 52 f. könnte man auch so verstehen: "Nunmehr ist es (scl. Dilmun) der in Licht erstrahlende Utu, (dieser) Utu, der am Himmel steht". Zu Z. 54-63 vergleiche das oben zu Z. 43 ff. Gesagte. Zu Z. 64 beachte, dass die Parallelzeile (53) unterdrückt wurde (um nur drei Zeilen für den Schluss des Abschnittes zu erhalten), resp. in ḫur ḫé-na-nam-ma verwandelt und zu der einen Z. 64 zusammengezogen wurde. ḫur ḫé-na-nam-ma (Kr. "verily it was so" ist aber keine dem hebräischen *wayyᵉhî ḵēn* parallele Ausdrucksweise (Kr. S. 8[28b]), da der ganze Abschnitt von Z. 54 an ja die Erfüllung der Worte Enkis (im Vorausgehenden) beschreibt, sondern das ḫur bezieht sich auf den Sonnengott: so (wie der Sonnengott) ist es (= Dilmun) fürwahr geworden. Auch in Z. 64 ist natürlich die Auffassung möglich: "nunmehr ist es (= Dilmun) der im Lichte erstrahlende Utu: so (= wie Utu) ist es fürwahr geworden".

**Z. 65-76.** (Schwängerung der Göttin Nintu-Ninchursag, d. i. Ninsikilla, Damgalnunna.) Kr. sieht in Z. 65-72 einen eigenen Abschnitt (1). Für "the interpretation of this difficult passage, doubtful as it is" (S. 24) verweist er (auf seine Einleitung, insbesondere) auf die Note 24, wo er schreibt: "Note that while the passage seems to describe Enki's flooding of the ditches, and reeds before (?) Nintu (i. e. Ninḫursag) it does not seem to state that the latter receives the semen into her womb. It is just barely possible, therefore, that Enki is described in this passage as masturbating. If so, the poet may be translating into anthropomorphic terms the unnatural and unfruitful flooding action of the Persian Gulf (i. e. Enki) to which he ascribed the formation of the bleak and dreary marshlands". Doch m. E. bietet der Abschnitt, der nicht für sich allein steht, sondern einen Teil der Erzählung bis Z. 76 (resp. 108) bildet, keine besonderen Schwierigkeiten. Vor allem ist zu beachten, dass die Göttin Nintu mit Ninchursag identisch ist (was ja auch Kr. zugibt) und dass sie auch Damgalnunna genannt wird (Z. 74). Unter letzterem Namen ist sie ja als die Gemahlin Enkis auch sonst bekannt. Es ist dieselbe Göttin, die als seine Gemahlin in Z. 8 als Ninsikilla bezeichnet wird. Hier darf ein kurzer Hinweis zur Erklärung gegeben werden, was die verschiedenen Bezeichnungen der Göttin wollen. Der eigentliche Name der Göttin ist Damgalnunna ("die grosse Gemahlin des 'Fürsten' (= Enki)"). Diese wird mit ihrem 'Mädchennamen' Ninsikilla ("reine Herrin") genannt (auch mit Rücksicht auf den unberührten Zustand Dilmuns). Da, wo es sich darum handelt, die Göttin zur "Mutter des Landes" zu machen, wird sie zum ersten Male Nintu ("Herrin der Geburt") genannt, während sie als die Herrin Dilmuns den Namen Ninchursag ("Herrin des 'Gebirges'") trägt (2). Ferner ist zu beachten, dass der Text, nachdem er im Vor-

(1) Kr.s Übersetzung dieses Abschnitts lautet: [65] Who is alone, *before* the wise Nintu, the mother of "the land", [66] Enki, (*before*) the wise Nintu, (the mother etc.), [67] *Causes his phallus to water* the ditches, [68] *Causes his phallus to submerge* the reeds, [69] Verily causes his phallus to..., [70] Thereupon he said: "*Let* no one walk in the marshland". [71] Thereupon Enki said: ("*Let* no one walk etc.), [72] He [swore by the life] of An.

(2) Die Göttin ist die Herrin Dilmuns, nicht Enki der Herr; vgl. besonders: "deine Stadt" usw. Beachte auch, dass am Schlusse der Erzäh-

ausgehenden die Fruchtbarmachung Dilmuns durch Enki erzählt hat, dazu übergeht zu berichten, wie Enki jetzt seine Gemahlin 'befruchtet'. Es liegt eine ganz deutliche Parallele im Geiste des Dichters offen zu Tage: der Phallus Enkis ist der Wassergraben zur Befruchtung des 'Ackers' (man beachte, dass das Bewässern im Orient die Haupttätigkeit der Feldbebauung war). Da die Göttin (in mädchenhafter Scheu) sich gegen die Begattung wehrt, fragt Enki, ob er denn nicht die Gefilde bebauen dürfte und schwört, dass das, was er tun will, nur als Fruchtbarmachung der brachliegenden Gefilde zu bewerten ist. — Z. 65. aš-ni "die Alleinige, sie allein" bezog sich in Z. 10 auf die Göttin (Ninsikilla), also wird es auch wohl hier auf sie gehen. Kr. liest das Folgende: geštug-gi-tuku-a und übersetzt "the wise", was er auf Nintu bezieht. Wenn die Übersetzung richtig wäre, müsste es aber doch wohl auf Enki gehen, da "der Weise" ein beständiges Beiwort für Enki ist. Die Schwierigkeit gegen diese Übersetzung empfindet auch Kr. (warum auch das gi nach geštug-?). Ich trenne: geštug-gi tuk-a "im Sinne habend" und betrachte das Folgende als terminus ad quem: Enki will die Göttin "zur Nintu (Geburtsgöttin), der Mutter des Landes" machen. Ich glaube, dass diese Auffassung des -šè besser ist, als dessen enge Verbindung mit dem Verb in Z. 67, in welchem Falle zu übersetzen wäre: "Die Alleinige im Sinne habend, ('tut' er) für Nintu, die Mutter des Landes (... 'auf')". Kr.s "*before*" für -šè ist mehr als bedenklich. Die "unintelligible" (Kr.) Glosse TAR nach aš-ni verstehe ich als Ideogramm für die Idee: "trennen!", das also angibt, dass das aš-ni nicht mit geštug-gi zu verbinden ist. Z. 66. Man wird nicht behaupten dürfen, dass $^{d}$en-ki-ke$_4$ dem aš-ni in der vorausgenden Zeile entsprechen müsse. Das wäre ebenso wenig gerechtfertigt als zu behaupten, in Z. 152 müsse Enki dem é-a ("im Hause") in Z. 151 entsprechen. In Z. 67 wird der Phallus Enkis mit einem e-a "Wassergraben" verglichen, der für die Göttin 'aufgetan' wird. dun kann ja wohl vom Graben eines (neuen) Kanals gebraucht werden, so in dem Ausdrucke id dun (in alten Texten steht für id auch a); aber es kann gewiss auch das Aufgraben der Mündung des geschlossenen Grabens meinen. In Z. 68 beachte meine Transkription gegenüber Kr.s: giš-a-ni gi a-GIR$_5$-GIR$_5$-e ba-an-ši-GIR$_5$-GIR$_5$-e. kaš$_5$ "ungestüm sein" u. dgl. ist bekannt. In Z. 69 liest Kr.: giš-a-ni bar-TÚG-maḫ dùg ša- usw. Die Lesung bar-šè bietet keine Schwierigkeit, da unser Text TÚG und ŠÈ nicht auseinanderhält (cfr. Kr. S. 23[35]). maḫ-ḫi = maḫ-e. bar-šè absichtlich gleich nach giš-a-ni gesetzt. Mit "indessen" übersetze ich das (betonende) ša- vor der Verbalform. Die Verdoppelung der Verbalwurzeln hier und in der vorausgehenden Zeile wird wohl auf wiederholte Handlungen hinweisen. In Z. 70 soll meine Übersetzung "Kulturboden" für ambar sich nicht wesentlich von Kr.s "marshland" unterschei-

---

lung (nach dem Weggange der Göttin) eines ihrer Kinder zum Herrn von Dilmun bestimmt wird. Wir haben also in dieser alten Zeit 'Metrarchie' auf Dilmun (wie auch sonst so oft): Enki spielt die Rolle des 'Prinzgemahls' und des Faktotums (wie andere Götter auch sonst).

den. Das deutsche Wort "Marschland" trifft m. E. nicht den gewollten Sinn des Wortes, der hier ist: das bebaubare Feld (im Fluss/Kanal-Bereiche). In den sumerischen Wirtschaftstexten treffen wir Felder, Äcker und Gräben des a m b a r. Die Bedeutung "Röhricht", die das Wort auch hat (wohl weil das a m b a r im wilden Zustande meist mit Binsen oder Schilf bestanden war), liegt h i e r gewiss nicht vor. Vielleicht ist exakter zu übersetzen: "an den Kulturboden darf niemand rühren?". Zu der fragenden Form des Satzes vgl. Z. 92, wo auch Kr. entsprechend übersetzt. Die Lesung (n á - a a m b a r - r a -) k a - n i in Z. 73 (1) (entsprechend auch in Z. 74) für - KA - NI (Kr.) ist nach meiner Auffassung des Textes postuliert (auch Kr. hält sie für wahrscheinlich). n á 'befruchten', vom coitus = auf das Feld übertragen. Das a in Z. 74 wird (entsprechend dem n á) eher als Verb denn als "'Wasser' = Same" aufzufassen sein. Da nunmehr der Kontext geklärt ist, liegt kein Grund vor, an dem nur leicht beschädigten KA als $d u g_4$ zu zweifeln (Kr. $- d u g_4$ (?)). In Z. 75 f. habe ich die Auffassung Kr.s von a š à - g a schon in KS Heft 1 (1918) S. 58 vertreten (wie das ja Kr. auch anerkennt). Aber diese Auffassung habe ich schon in AnOr 4 (1932; S. 12) aufgegeben, aus dem einfachen Grunde, weil a - š à sonst überaus oft als "Feld" begegnet und man mit dieser Bedeutung auch hier sehr gut auskommt. r i "überfluten" ist hier (ganz regelrecht) mit dem Lokativ (nach Ausweis des b a - n i -) konstruiert. Also ist ($^d$n i n - ḫ u r - s a g - g á -) $k e_4$ als - k a zu bewerten (wie so oft), a - š à - g a ist Apposition. Die Annahme der Übersetzung Kr s, dass $^d$n i n - ḫ u r - s a g - g á - $k e_4$ ein "anticipatory genitive (- $k e_4$ for - k a)" ist (S. 24), ist natürlich unmöglich (auch Kr. sagt, dass man dann š à - g a - n a anstatt š à - g a erwarten müsste). In Z. 76 ist a - š à - g a Subjekt. Das Objekt ist der besonderen Betonung wegen an den Schluss gesetzt. - k a für - k a m = mit dem - à m der Betonung (was ja auch Kr. annimmt).

**Z. 77-88.** Im folgenden ist gesagt, dass bei der Geburtsgöttin ein Tag der Schwangerschaft einem Monate gleichkommt; wörtlich: "1 Tag (war) ihr (ejus) 1 Monat" usw., was wir im Deutschen nur wiedergeben können mit: "1 Tag (war) ein Monat f ü r s i e". In Z. 86 gibt Kr. das (zweite und) fünfte Zeichen (entsprechend auch in Z. 87) mit - ? - wieder. Im Kommentar sagt er, es sei weder LUM noch LI noch TIR. Aber eines von diesen drei Zeichen, denen es wohl am nächsten kommt, wird es doch wohl sein müssen, da wir nicht annehmen können, dass unser Text ein häufiger begegnendes Zeichen (vgl. auch Z. 247 und 249 in zwei weiteren Verbindungen) allein gebrauche. Da in Z. 223 ein (sicheres) LI begegnet (vgl. auch Z. 146, wo Kr. ein LI (?) erblickt), scheidet die Lesung LI für unsere Stelle aus. TIR kommt m. E. (schon des Kontextes wegen) nicht in Frage; bleibt also LUM, das m. E. an allen Stellen gut passt und auch in sich betrachtet die meiste Ähnlichkeit mit unserm Zeichen aufweist; vgl. Fossey Nr. 33491 mit dem bei Langdon gegebenen Zeichen. i à - LUM übersetze ich mit

(1) Die Übersetzung Kr.s von Z. 73-76 lautet: [73] *His... of* the marshland, ... *of* the marshland, [74] Enki .. d *his* semen of Damgalnunna, [75] Poured the semen into the womb of Ninḫursag, [76] She took the semen into the womb, the semen of Enki.

"'*Salb*'-Fett" (um "*Schmier*-Fett" zu vermeiden, das im Deutschen nicht gut klingt) (1). Dass ein '*Salb*'-Fett gemeint ist, ergibt sich m. E. schon aus der Natur der Sache, da nicht jedes Fett als Bild für die leichte Funktion des Gebärens geeignet ist. Auch das parallele i à - d ù g ist sicher ein 'Kosmetik'-Fett (vielleicht ist anstatt des herkömmlichen "'Gut'-Öl/Fett" geradezu "Kosmetikfett" zu übersetzen = d ù g nicht "gut", sondern "gut/schön machend").

**Z. 89-108.** In Z. 89, wo Kr. $^{d}$n i n - m ú g ú - í d - d a - k e$_4$ - š è m i - n i - i b - è transkribiert ("Ninmu came forth to the bank of the river"), wird durch die Var. g ú - í d (!) - d a (!) - k a m KU (?)... (vgl. Kr. S. 25 Note 48, wo besonders auch auf den Abstand zwischen - k a m und KU (?) hingewiesen wird) eine andere Auffassung der Zeile nahegelegt als Kr. sie gibt, nämlich die, welche oben in der Übersetzung vertreten ist. t ú g - - è "sich entkleiden" o. dgl. wird ja wohl keine Schwierigkeit bieten. Mit der Zeile wäre dann gesagt, dass die Göttin baden wollte (oder gebadet hatte), wodurch auch neues Licht auf die Handlungsweise Enkis fällt. Beachte auch, dass die Auffassung, Ninmu sei an den Fluss gegangen, in diesem Zusammenhang viel zu allgemein und nichtssagend ist. Bei dieser Gelegenheit sieht Enki die junge Göttin (nach dem Folgenden), was vielleicht bloss durch die Erzählungsweise supponiert ist, nach der Var. aber auch ausdrücklich gesagt wird (wenigstens sehr wahrscheinlich; siehe sogleich). In Z. 90 übersetzt Kr.: "Enki in the marshland *looks about, looks about*". Ich will diese Übersetzung nicht als falsch bezeichnen (die Bedeutung "schauen nach" o. dgl. halte ich für l á für gesichert). Meine Auffassung des Textes ist nur die, dass Enki, der Gott der Fruchtbarkeit, als immer darauf bedacht geschildert wird, neues 'Anbau'-Gelände zu finden (vgl. Z. 65 ff.). Damit ist dann die Erzählung des Folgenden schön motiviert (auch ohne direkten Hinweis darauf, dass er Ninmu gesehen habe). Bei dieser Auffassung liegt für a m b a r die gleiche Bedeutung vor wie oben in Z. 70 (vgl. die Bemerkungen dazu). Der Satz passt so m. E. am besten an all den Stellen, wo er noch begegnet (vgl. ausser den Parallelstellen noch Z. 131 u. 196 u. siehe die Bemerkungen zu diesen Zeilen). In grammatikalischer Beziehung ist zu meiner Auffassung zu sagen, dass sie a m b a r - r a als Objekt auffasst (als wenn a m b a r - d a dastände). Es ist eine bekannte Tatsache, dass (wenigstens in späteren Texten) - a für - d a (u. andere Postpositionen) stehen kann, wo es durch - d a - usw. 'wiederaufgenommen' wird. Die Wiederholung des Verbs wäre bei dieser Auffassung am plausibelsten. Fasst man a m b a r - r a als Lokativ auf, so könnte man i m - d a - l á - e - d è mit "er schaute zu" übersetzen. Diese Auffassung würde ja hier (und an den Parallelstellen) gut passen, aber weniger gut in Z. 131, wo allerdings der Kontext zu beschädigt ist, als dass man sich ein sicheres Urteil bilden könnte. Eher spricht gegen diese Auffassung der Umstand, dass die Var. $^{d}$e n - k i (!) - k e$_4$ a m b a r (!) - t a i m - ... i m - d a - l á [- e - d è] für unsere Zeile bietet und dazu eine wei-

(1) Ich denke natürlich an "üppig", welcher Begriff (in verschiedenen Bedeutungssphären) dem Ideogramme LUM eignet. Vielleicht darf man ŠL 565, 48 (l u - u m = *šību*) für unseren Fall anführen (ein *šību* = "Schminke" ist ja bekannt); dann wäre i à - l u m - g i m zu lesen.

tere Zeile hinzufügt: $^{d}$min-sig$_7$ (!) gú (!) -íd-da-kam igi-[im (?)] -ma (?) -ni-in-[bar (?)]. Etwa: "Enki [kam] aus dem Rohrdickicht, schaut umher (und) erblickt Ninsig (in unserm Falle: Ninmu) am Flussufer". Ein zweifacher Hinweis darauf, dass Enki die Göttin gesehen habe, ist doch wohl ausgeschlossen (deshalb habe ich das im-da-lá-e-dè der Var. mit "schaut umher" übersetzt). Es ist aber zu bemerken, dass die Var. recht wohl nicht einfache 'Schreibvarianten', sondern auch 'Sinnvarianten' geben kann, und dass wegen des zu schlechten Zustandes des Variantentextes es am besten ist, nicht zu viel auf ihn zu bauen (zu der zweiten Zeile der Var. sagt Kr., dass der Text vielleicht so lese; das 'vielleicht' noch trotz der vielen Fragezeichen). Zu der in der Var. gegebenen Übersetzung "aus dem Rohrdickicht" für ambar (!) -ta ist noch zu bemerken, dass dieselbe nur Geltung hat, wenn die Ergänzung im-... zu im-[ta-è] o. ä. richtig ist, was aber sehr unsicher ist. -ta könnte auch (für -da) dem -da- in der Verbalwurzel entsprechen und "nach (etwas schauen)" bedeuten. In diesem Falle würde nach im- ein Parallelausdruck zu im-da-lá-e-dè zu ergänzen sein, und die Bedeutung der Zeile könnte der des Haupttextes ähnlich sein. — In Z. 92 ist das -e nach šag$_5$-ga- m. E. als "diese(s)" aufzufassen. Nach unserem Texte könnte man ja vermuten, es sei das Subjekts -e, also: "Sollte das schöne Mädchen mich nicht küssen", usw. Aber die Var. lú-tur-šag$_5$-ga-gim mà-e NE-nam-in-[su-ub-bi] und das hierzu parallele $^{d}$nin-sig$_7$ (!) -ga-šag$_5$-ga-gim mà-e giš-nam-in-dù machen es (des wohl bloss vom Manne aussagbaren Ausdruckes "beiwohnen" für giš-dù wegen), wie es scheint, unmöglich, die Göttin als Subjekt aufzufassen (Übersetzung der Var.: "Als schönes Mädchen sollte ich sie nicht küssen, Ninsig (in unserm Falle: Ninmu) als einem schönen Mädchen sollte ich nicht beiwohnen?"). In Z. 94 fasst der Bote die Worte Enkis als Auftrag auf, das Mädchen herbeizuholen (wie sie es ja natürlich auch waren; selbstverständlich bestand die ganze Unterredung nicht bloss in diesen Worten Enkis), und das mu-na-ni-ib-gi$_4$-gi$_4$ ist m. E. nicht von einer Antwort an Enki zu verstehen (so Kr.), sondern als Bericht, dass Isimud den Auftrag ausführte: "er berichtet ihr"; eventuell auch zu übersetzen: "er hebt an zu ihr". Die Auffassung "antworten" für gi$_4$ (-gi$_4$), die ich gewiss nicht für zahllose Stellen in Abrede stellen will, ist aber oftmals zu eng: gi$_4$ ist "wiedergeben" und wird öfters (wie hier) passend mit "berichten" (cfr. gi$_4$ = *šunnû*) übersetzt oder auch (in verblasster Bedeutung) mit "anheben zu jem.". So (ausser den eigentl. Parallelstellen) auch in Z. 200 (vgl. hierzu) (1). Aufgabe des Boten (Isimud) ist es, Meldungen zu überbringen (eine solche liegt ja schliesslich auch in der Auffassung Kr.s für diese Stelle vor, nicht aber für Z. 200 f), keineswegs aber dem gewaltigen Enki sehr überflüssige Ratschläge zu erteilen (2); vergleiche auch meine Übersetzung des Folgenden. Es ist

(1) Es ist zu beachten, dass in unseren Fällen immer bloss mu-na-ni-ib-gi$_4$-gi$_4$ steht, nicht inim mu-na-ni-ib-gi$_4$-gi$_4$ wie sonst (immer? — das habe ich nicht kontrolliert), wenn "antworten" zu übersetzen ist.

(2) Die Übersetzung Kr.s für Z. 91-99: 91 "He says to his messenger Isimud, 92 "Shall I not kiss the young one, the fair? 93 (Shall I not kiss)

auch unwahrscheinlich, dass Enki selbst zu Ninmu fuhr! — Z. 95-97 fasse ich also (vgl. das soeben Gesagte) als Worte Isimuds an Ninmu auf. Die Übersetzung, wie ich sie gegeben habe, setzt voraus, dass Enki, der mit lugal-mu (in Z. 97) gemeint ist, Objekt ist; er könnte aber auch Subjekt sein (also: "sollte er dich, o sch. M., nicht küssen?"). Das -e nach -šag$_5$-ga- verstehe ich hier als Vokativ-e, was ja natürlich seinem Wesen nach identisch mit dem e = "dieser" ist (vgl. z. B. das ägyptische *p3* des Vokatives, eigentlich "(o) dieser N. N.)"). Bei Poebel finde ich allerdings nichts von diesem Vokativ-e, wo er vom Vokativ spricht. Aber dass ein solches existierte (wenn es auch nicht notwendig war), beweist z. B. der Vokativ $^{d}$en-ki-ke$_4$ (s. Poebel, *Sum. Gr.* § 181). Wem dieses nicht zusagt (weil er das angeführte Beispiel als Fehler bezeichnen möchte), der mag übersetzen: "(du,) dieses schöne Mädchen, wirst du nicht usw." oder auch: "wird dieses schöne M. (= das du bist) nicht usw.". In Z. 97 transkribiert Kr.: lugal-mu tu$_{15}$-dirig ga-ri und übersetzt: "For my king I shall *blow up a mighty wind*, I shall *blow up a mighty wind*". Dass das keine sehr überzeugende Übersetzung ist, hat ja Kr. selbst empfunden. im-dirig ist das gewöhnliche Wort für "Wolke". ri ist m. E. der Imperativ (für ri-i/e, wie solche Zusammenziehungen ja auch sonst bekannt sind). Der Sinn ist, die Göttin soll wie eine kühlende Wolke in der Glut auf den Gott wirken. Eine Auffassung: "mein König ist umwölkt" (= ri für ri-a/e) halte ich für möglich, aber für weniger wahrscheinlich. Die Var. lässt Z. 95 f. aus und bietet als Z. 97: lugal-mu im-dirig-ga ri i(?)-zu(?) [im-d]irig-ga ri. Als Zusammenfassung der Botschaft Isimuds werden also bloss die Worte gegeben: "Meinen König 'bedecke mit einer Wolke', deine Hoheit 'bedecke ihn mit einer Wolke'" (siehe soeben). Nach Kr. ist dieser Zusatz "unerklärlich" (Note 55). Es ist überflüssig zu betonen, dass hier nur eine sehr kurze Zusammenfassung der Botschaft Isimuds gegeben wird. Aber es ist fraglich, ob diese Zusammenfassung in der Var. überall so kurz war. Wir haben ja die Var. nur zu dem einen Falle (und zwar zu dem letzten!) unserer Erzählung von mehreren analogen Fällen. In Z. 99 verstehe ich min-kam-ma nicht adverbiell, sondern als "zweiter (Mann)". Die Lesung Kr.s bar-girim-ma ist m. E. sicher falsch, da sie nicht dem Umstande Rechnung trägt, dass das Zeichen nach min-kam-ma ein einheitliches Zeichen ist und nicht in zwei Einzelteile zerlegt werden kann. Als einheitliches Zeichen begegnet es nicht nur hier (an zwei Stellen, vgl. noch Z. 119), sondern auch anderswo (ich verweise nur auf SRT 25, 13). Nach ŠL 295d ist die Lesung wohl sicher parim. Möglich dass der Anfang dieser Lesung (par...) die Schreibung des Zeichens mit einem Elemente wie BAR beeinflusst hat, aber ursprünglich war dieses Element gewiss nicht BAR. Die Bedeutung dieses Wortes muss nach allem, was wir sehen können, die von mašKim oder doch verwandt damit ge-

---

Ninmu, the fair?" [94] His messenger Isimud answers him: [95] "Kiss the young one, the fair, [96] (Kiss) Ninmu, the fair, [97] For my King I shall *blow up a mighty wind*, I shall *blow up a mighty wind*." [98] Alone he set his foot in the boat, [99] A second time he set there..... (he embraced her usw.)".

wesen sein. Ich übersetze hier absichtlich ziemlich unbestimmt: 'Beamter' (an der oben zitierten Stelle in SRT scheint es ein "(fürsorgender) Aufseher" zu sein. Hier ist vielleicht Isimud gemeint: ausser der Göttin und ihm fuhr niemand mit. Die Variante bietet anstatt p a r i m - m a usw.: i (?) - n a (?) - g i m (?) p à d b í - g u b (!). Es mag müssig erscheinen, einem so zweifelhaften Texte einen Sinn abgewinnen zu wollen; aber die Fragezeichen sind von Kr. gesetzt, der mit der Stelle nichts anfangen kann. Ich möchte auf das oben (zu Z. 97) begegnende i (?) - z u (?) derselben Variante verweisen sowie auf den Umstand, dass p à d "schauen" von einem 'Aufseher' (p a r i m) des Haupttextes ausgesagt sein könnte, also etwa: "als zweiter trat hinzu 'ein als auf ihre Hoheit Aufpassender'", d. h. der sie bewachte. Zu Z. 101-108 siehe oben die Bemerkungen zu Z. 75-89. Die Var. zu Z. 101 ($^{d}$e n - k i - k e$_4$ (!) $^{d}$n i n (!) - s i g$_7$ (!) a - š à [ m ] u - n i - i n - r i; vgl. Kr. Note 55) beweist, was ja ohnehin schon klar ist, dass die Göttin Objekt ist: "überflutet Ninsig als Feld". Die 'Schwierigkeit', dass hier (m u - n i - i n - ) r i anders konstruiert ist (= nicht a - š à - g a), muss auch Kr. nach seiner Auffassung mit in Kauf nehmen.

**Z. 109-127.** Für die Z. 109-120 vgl. oben die Bemerkungen zu Z. 89-108; zu Z. 121-126 siehe oben zu Z. 75-87. Zu $^{d}$u t t u - SAL - ì - DIM$_4$ (Z. 127) siehe unten zu Z. 128. — Die Frage, ob nach der Variante das Kind Ninkurras vielmehr Ninsig war, so dass Enki nach der Var. noch eine weitere Göttin, die sein Kind war, geschwängert hätte, hängt mit der Auffassung der beiden ersten Zeilen der Variante zusammen. Diese Zeilen, die im Haupttexte keine Entsprechung haben, lauten (Kr. Note 55): $^{d}$n i n - k u r - r a $^{d}$n i n - s i g$_7$ i g i - i m - [ m a - š i ] -...; l ú - t u r - n i [ i g i ] - i m - [ m a - ] š i - ... (die Ergänzungen sind von mir). Man könnte annehmen, dass Ninkur-Ninsig ein Doppelname (für ein und dieselbe Göttin) ist. Dann wäre zu übersetzen: "Ninkurra-Ninsig [behielt] sie im Auge, ihr Kind [behielt] sie im Auge". Subjekt wäre dann die unmittelbar vorher erwähnte Ninmu. Diese Notiz ist (auch in der anderen Auffassung, siehe sogleich) ein Hinweis darauf, dass die Mutter fürchtete, es möchte ihrer Tochter ergehen, wie es ihr selbst (von Seiten Enkis) ergangen war. Bei dieser Auffassung wäre dann in der Var. weiterhin bloss der zweite Name gebraucht worden, und die Var. hätte nur ebensoviele Göttinnen als der Haupttext. Es ist aber auch möglich, dass zu übersetzen ist: "Ninkurra [behielt] Ninsig (deren Geburt also im Vorausgehenden erzählt wäre) im Auge, ihr Kind [behielt] sie im Auge". Gegen diese Auffassung spricht nicht: $^{d}$n i n - k u r - r a (ohne - k e$_4$), da wir auch im Haupttext $^{d}$n i n - k u r - r a (ohne - k e$_4$) haben da, wo es handelnde Person ist (Z. 126; ich vermisse einen Hinweis auf diese Schwierigkeit bei Kr.; das Element k u r - r a kann doch bloss als Genetiv aufgefasst werden; die Erklärung wird die sein, dass auch k e$_4$ 'verklingen' kann, d. h. aber, dass sich die Sumerer — wenigstens jener Zeit — nicht in allem an 'unsere' Grammatikregeln hielten).

**Z. 128-152.** (Plan Nintu-Ninchursags.) Wie der Beiname Uttus SAL - ì - DIM$_4$ zu lesen ist (Kr.: $^{d}$u t t u - m u n u s - NI - DIM$_4$), lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Nach Z. 174 ist das Beiwort zu diesem Namen als eine Verbalform gebraucht und scheint mir m í - ì - d i m$_4$ zu lesen zu sein (siehe zu dieser Zeile). Dem SAL - ì - DIM$_4$ im vollen Namen Uttus entspricht

in der Var. ein SAL-šag$_5$-ga, was Kr. munus-šag$_5$-ga liest und "the fair lady" übersetzt. Da es aber wohl schlechterdings nicht angeht, SAL-i-DIM$_4$ mit "the fair lady" zu übersetzen, muss man eine Erklärung suchen, die beiden Ausdrücken gerecht wird. Nun ist für SAL (in der Lesung mí) eine Bedeutung gesichert, die = "Freundlichkeit" o. dgl. ist (vgl. das bekannte mí-du$_{11}$); SAL (= mí)-šag$_5$-ga könnte also "von lieblicher Freundlichkeit" o. dgl. heissen, was dem Sinne nach identisch wäre mit mí-ì-dim$_4$ "ist mit Freundlichkeit umgeben" (o. dgl.; vgl. auch zu Z. 173). Ich übersetze also (mit dem nötigen Vorbehalt): "Uttu, der 'Freundliche'"; richtiger wäre vielleicht: "Uttu-ist-freundlich", wofür "Uttu" nur Kurzname wäre; ähnlich $^{d}$uttu-SAL-šag$_5$-ga: "Uttu-ist-von-lieblicher-Freundlichkeit". Wenn aber letzterer Name nicht "Uttu, 'the fair lady'" heisst, entfällt das Hauptargument dafür, dass Uttu eine weibliche Gottheit ist. Denn nach den Syllabaren ist die Frage schwerlich mit Bestimmtheit zu entscheiden. Selbst Kr. nimmt an, dass die Gleichung $^{d}$uttu = *mârat anim* wahrscheinlich nicht zurecht besteht, sondern *mârat anim* nur mit $^{d}$nin-uttu in Beziehung zu bringen ist (vgl. S. 26). Uttu (= $^{d}$TAG-TÚG u. ä.) ist die Schutzgottheit für eine ganze Anzahl von Gewerben, bei denen es schwierig ist, überall eine weibliche Gottheit anzunehmen. Und die Rolle, die Uttu in SRT S. 28, 4 f. 16 spielt, ist m. E. unmöglich die einer Frau. Nach ZA 33, 131 II 38; ibid. p. 146 ist $^{d}$tag-[túg] = Nergal. Und vor allem in unserm Texte spielt Uttu die Rolle des Gärtners und ist Objekt der Lust Enkis, wobei letzterer das semen virile in den anus Uttus ergiesst (auch nach Kr.s Übersetzung ist das wenigstens eine Begleiterscheinung, vgl. bes. Z. 187). Das alles macht es m. E. evident, dass Uttu eine männliche (Vegetations-)Gottheit ist. Übrigens muss der Uttu unseres Textes nicht identisch sein mit dem sonst bekannten Uttu. Wenn der Name hier bloss Kurzform ist, könnte er so aufgefasst werden, dass er bloss nach Uttu genannt ist (woran ich aber nicht glaube). — Ob in Z. 131 f. mit Kr. im-da-lá[-e-dè im-da-là-e-dè] zu ergänzen ist, ist gewiss nicht sicher, sondern hängt davon ab, wie die Erzählung in dem folgenden zerstörten Passus gestaltet war. In Z. 147 bietet Kr. für šà (?) kiri$_6$ (?)-a, das ich nach Langdons Text beibehalten habe (weil Langdon so ohne Fragezeichen liest und dies in den 'Kontext' zu passen scheint): šà (?)-gi (?) šà (?)-a. Die Worte Z. 148-150 können doch bloss von der Göttin (wie alles, insbesondere auch das Folgende) gesprochen sein, und zwar eben zu Uttu, dessen Name in Z. 144 nochmals begegnet. Dann ergibt sich aber, dass für Kr.s (sur-ra)-na vielmehr -za zu lesen ist. Das hängt mit der ganzen Übersetzung der Stelle zusammen. Das Ergänzungsprinzip ist aus Z. 175 genommen (soweit ich sehe, verdanken wir die 'richtige' Ergänzung der Z. 148 f. Kramer). Dort steht ukúš sur-ra-na. Das -na erklärt Kr. als "error for -ba" (S. 27), allerdings mit Bedenken, zumal die Var. -a-ni für -na bietet (mit dem Statuieren von Fehlern — namentlich grammatikalischen — sollte man, meine ich, vorsichtiger sein). Ich betrachte sur als ein Wort für "ziehen, Zucht" (von Gartenfrüchten). Diese Bedeutung ergibt sich aus den Wirtschafts exten (vgl. die Stellen unter ŠL 101, 15 u. 42) mit aller Bestimmtheit (= von Zwiebeln, die 'gezogen' werden). Dann heisst ukúš-sur-ra-na: "die Gurken seiner Zucht",

während das u k ú š - s u r - r a - a - n i der Var. heisst: "die Gurken, die er gezogen". Da in Z. 148 Uttu angeredet ist, muss der Text dort heissen: [u k ú š - s u r - r a - z a] t ú m - u m. In Z. 149 betrachte ich g u - u l als Wort für "Grösse" (vgl. g u - l a und das ziemlich häufig begegnende Verb g u - u l - g u - u l), das zweite UL als Ausdruck für "üppig" u. dgl. In Z. 150 mag g a - r a - a n eine Spielform für g u r u n, resp. mit diesem verwandt sein. Das é - a am Anfange der Z. 151 zeigt, dass Uttu die Früchte in das Haus bringen soll.

**Z. 153-185.** (Enki fällt auf den Plan Nintus herein.) m i n - k a m - m a (Z. 153) braucht wohl nicht gerade mit "zum zweiten Male" übersetzt zu werden, sondern wird hier "wieder (einmal)" heissen. Subjekt ist hier und im folgenden Uttu. Nur bei dieser Auffassung wird der Text klar und glatt. In Z. 157 lese ich u k ú š - a - n a für Kr.s ḫ ú l - a - n a ("in his joy"). Für g ú - l á "(sich) strecken, recken" u. dgl. vgl. SEM 29 Obv. 29 (Gilgamesch hat die Mauer von Kisch gewiss nicht "umarmt"!). In Z. 159 verbessere den Druckfehler k i r i zu k i r i$_6$. Mit welchen Rechte Kr. [- m u] (als sicher) ergänzt, ist nicht einzusehen. In Z. 160 ist Kr.s Ergänzung (n u - k i r i$_6$ - [r a m u - n a - n i - i b - g i$_4$ - g i$_4$]) willkürlich, d. h. nach seiner Auffassung des Textes gemacht. Man erwartet m. E. vielmehr einen Ausdruck für "fragte er ihn (sagte er zu ihm)". Z. 161-164 können nicht ergänzt werden; die Ergänzung, die Kr. für Z. 162-164 gibt ([u k ú š s u r - r a - n a t ú m - u m] usw., wie Z. 148-150), ist sehr unwahrscheinlich, da der Raum für eine Antwort Uttus und diese Ergänzung zu klein ist. Auch ist nicht einzusehen, wie Enki das Redeschema Ninchursags hier gebrauchen sollte. Immerhin wird in der Lücke eine Aufforderung Enkis an den Gärtner (Uttu) gestanden haben, ihm doch von seinen Früchten etwas ins Haus zu bringen. Was in Z. 165 ff. erzählt wird, ist gewiss nicht unmittelbar darauf geschehen. Der Gärtner hat gewiss erst die Kleider gewechselt (und nach der Var. — siehe unten — auch eine 'Flasche' Wein besorgt); vgl. Z. 171 f. In Z. 169 möchte ich g i r - g u b lieber als "warten auf" (vgl. ŠL 444, 45 d) auffassen (Kr.: "To Uttu Enki directed his step"). In Z. 170 übersetzt Kr.: "Who ...st *in her house,* open, open". Der Satz erscheint mir sehr einfach! Beachte die Diskrepanz zwischen g á l - ù und "open, open" (also wohl im Texte ein g á l - ù ausgefallen). ḫ é - à m - š è (in Z. 172): "nach (deinem) Wunsche", eigentlich: "zum 'es sei'" (substantivierter Wunschsatz). In Z. 173 setzt die Variante wieder ein; sie liest: [$^d$u t t u] - S A L - š a g$_5$ - g a é - a [i g b a - a n - k i d]. Zu S A L - š a g$_5$ - g a siehe schon oben zu Z. 128 ff. Beachte, dass dem S A L - š a g$_5$ - g a der Variante im Haupttexte š à - ḫ ú l - a - n i - t a entspricht. Übersetzt man: "in seiner Fröhlichkeit" = seinem heiteren Charakter (nicht: "with joyful heart"), so hat man ungefähr dasselbe wie "(Uttu,) der Freundliche". Ein blosser Hinweis auf die Freude, mit der Uttu die Türe öffnet, wäre auch nicht genügend motiviert, während der Hinweis auf das freundliche Wesen Uttus hier recht wohl am Platze ist. Die Z. 174 fehlt auf der Var., ist also nicht wesentlich für das Verständnis des Textes; auch Enki erweist sich freundlich Uttu gegenüber. Die Übersetzung Kr.s (für $^d$u t t u - r a m u n u s - N I - D I M$_4$): "(Enki) to Uttu, the fair lady, (gives the cucumbers)" ist doch derart gegen die allgemein anerkannten Regeln der sumerischen Grammatik, dass man die Schwierigkeit

nicht einfach dadurch beseitig, dass man dazu bemerkt, das -ra sei eigentlich nach dem munus-NI-DIM$_4$ zu erwarten. Die von Kr. gegebene Übersetzung ist einfach eine Unmöglichkeit. Ich verstehe SAL-DIM$_4$ (vielleicht mí-dim$_4$ zu lesen) als analogen Ausdruck zu dem bekannten mí-dug$_4$ "freundliches Wesen erzeigen, freundlich sein" u. dgl.; vgl. schon oben zu Z. 128. In Z. 175-177 (wie in Z. 173) ist Uttu Subjekt; nach dem Auftrage, den Nintu gegeben (Z. 148 ff.), ist doch eine andere Auffassung unmöglich. Die Var. hat dafür vier Zeilen: ukúš (!) sur (?)-ra-a-ni im-ma-ab-[sì-mu], ḫašḫur (!) gu-ul (!?)-la-a-ni im-ma-ab-[sì-mu], geštin ga-ra-an-a-ni (!?) im-ma-ab-[sì-mu], kaš gi-ba-an-gu-la im-ma-ab-[sì-mu]. Hier erhält Enki also noch einen "grossen 'Humpen'" Rauschtrank. Ob das in diesem Texte entsprechend dem Auftrage der Göttin ist, können wir nicht sagen (doch sehr wahrscheinlich!). Wichtig ist -a-ni (nach den drei Sachen in den drei ersten Zeilen); also: seine gezogenen Gurken (= die von ihm gez. G.), seine grossen Äpfel (!) und seine (?) Weintrauben (o. dgl.). Zu diesem -a-ni- ist doch sicher das -(r)a-na in Z. 148 parallel; vgl. schon oben. In Z. 178 ist Enki Subjekt (vgl. die folgenden Zeilen): Uttu, den Freundlichen, setzt er sich 'zur Seite' (KAB vielleicht gubú = "zur Linken"); si(-gi) begegnet oft in SAK (Gudea-Zyl.) in der Bedeutung "setzen, legen, stellen" u. dgl. šu-sìg eigentlich: "die Hand 'festmachen', also wohl "die Hand ergreifen oder 'drücken'" (so ist Z. 179 gut motiviert). Die Variante hat (nur): KAB mu-un-si-gi šu-mu-un-[-sìg-gi]: "er setzt ihn sich 'zur Seite', 'drückt' ihm die Hand". In Z. 179 übersetzt Kr.: "Enki *took* his joy *of* Uttu". Nach meiner Kenntnis des Englischen dürfte das etwa besagen: Enki fasst Begierde zu Uttu. Dies ist auch wirklich der Sinn. In Z. 180/2 vermisst Kr. ib-vor ná-a; aber die Sache ist in Ordnung, da zu übersetzen ist: "er umarmte ihn, der in seinem Schosse lag" (Part.). In Z. 181 verweist Kr. für die Bedeutung ḫáš = "buttocks" (die er allerdings zweifelnd gibt) auf einen Vorschlag Albrights und dessen Aufsatz über *šapru* in RA 16, 192. Diese Bedeutung, die auch nach Kr. "seems to suit the context admirably", ist m. E. das für unsere Stelle (vgl. auch die folgenden Zeilen) Gegebene, wodurch sie erst verständlich wird. Ich möchte aber noch bemerken, dass die Bedeutung "buttocks" nach der Übersetzung Kr.s von dem ganzen Passus weniger gut in den Zusammenhang passt, wenn Uttu weiblich ist. — Zu Z. 184 vgl. schon oben das zu Z. 75 f. Gesagte. Ich möchte hier noch eigens betonen, dass ich meine Ansicht über a-šà(-ga) nicht erst mit Rücksicht auf diese Stelle hier geändert habe, sondern dieselbe schon in AnOr 4 (1932) vertreten habe, wo ich von der Ergänzung des Textes durch die Var. noch keine Ahnung hatte.

**Z. 186-217.** (Entstehung der Heilpflanzen und deren Schicksalsbestimmung durch Enki.) In Z. 186 können die Worte á ḫáš-mu m. E. nur von Uttu gesprochen sein. Als Verb dürfte ein Wort wie dé oder dgl. zu ergänzen sein. Die von Z. 187 gegebene Übersetzung (auch Kr. übersetzt: "Ninḫursag ...d the *semen from the buttocks*") wird bei der Bedeutung ḫáš = "buttocks" gesichert; das Verb bleibt einigermassen fraglich. Wenn die Lesung ($^{d}$nin-ḫur-sag)-gá (?) richtig ist, dann müssten wir -gá-

$ke_4$ erwarten. Aber diese Schwierigkeit bleibt auch für Kr.; ich verweise auf ($^d$nin-kur)-ra für -ra-$ke_4$ (Z. 126). — Kr. spricht von der Möglichkeit, dass nach Z. 187 noch die eine oder andere Zeile fehlt. Ich halte das für ziemlich sicher. Wir erwarten noch einen Hinweis darauf, dass die Göttin den abgewischten Samen hinaus (= auf das Feld o. dgl.) schüttete. — Dass die in Z. 188-195 erwähnten Pflanzen aus dem semen Enkis entsprossten, ist zwar in dem Texte, wie er uns jetzt vorliegt, nicht direkt gesagt; aber der Zusammenhang ist doch klar und scheint auch von Kr. (nach verschiedenen Bemerkungen) so aufgefasst zu sein. Die vitale Kraft des semen virile des Vegetationsgottes Enki bewirkt auch bei seiner Vergeudung noch Leben. — Es liegt nicht in meiner Absicht noch in meinem Können, die Wissenschaft über die im folgenden genannten Pflanzen weiter zu bringen. Aber das halte ich für sicher, dass es sich um Medizinalpflanzen handelt, da dieselben gegessen werden und sie — in ihrer Achtzahl — in einem gewissen Gegensatze zu den (acht) Heilgöttern am Schlusse der Dichtung stehen. Zu der sonst $^{ú}$giš gelesenen Pflanze (Z. 188 = nach Z. 201) möchte ich bemerken, dass eine 'Baumpflanze' (Kr. "tree"-plant) in sich sehr unwahrscheinlich ist. Da das Zeichen GIŠ nach Langdons Wiedergabe eher als KIL aufgefasst werden kann, möchte ich den Vorschlag machen, $^{ú}$KIL zu lesen, was nach ŠL 483, 85 $^{šam}$*supalu* bedeutet. *supalu* ist nach Bezolds *Glossar* "Wacholderbaum". Da für *supalu* sehr viele Ideogramme angeführt werden (vgl. Deimel, *Akkad.-Šumer. Glossar* S. 337 b) erscheint es mir allerdings sehr unwahrscheinlich, dass *supalu* — wenigstens in allen Fällen — "Wacholder" bedeutet. Eine andere Bedeutung für $^{ú}$KIL ist nach der gleichen Nummer des ŠL *bu'šânu* "eine übel riechende Pflanze", die an sich (wegen des Geruches) auch nicht ausgeschlossen sein muss. Eine Gleichung für $^{ú}$giš ist m. W. nicht belegt. — In Z. 190 hätte Kr. die Lesung $^{ú}$sar-ra (nach Z. 205) als fraglich angeben sollen, da er ja selbst im Kommentar bemerkt, dass Lesung sowohl als Bedeutung ganz unsicher seien. In Z. 191 (nach Z. 207) liest Kr. $^{ú}$a-pa-SAR ("the ...-plant"). Aber nach Langdons Kopie haben wir in dem hier als pa-SAR wiedergegebenen Zeichen ein einheitliches Zeichen zu erblicken, das wohl ohne Zweifel als $GUG_4$ aufzufassen ist (vgl. Fossey's Zeichensammlung Nr. 4166 ff.). Das sich dann ergebende $^{ú}$a-$GUG_4$ ist in ŠL 579, 137 als *elpitu mê burki* belegt, also wohl eine harntreibende Binsenart (meine Übersetzung "*Zinnkraut*" soll nur ein Übersetzungsversuch sein). — Zu Z. 196 vgl. oben zu Z. 90. Wollte man im-da-lá-e-dè mit "schaute zu" übersetzen (welche Übersetzung oben als möglich in Betracht gezogen wurde), so würde die im Vorausgehenden erzählte Handlungsweise Ninchursags, bezw. das durch dieselbe hervorgerufene Aufspriessen der Pflanzen Objekt sein. Der Text setzt m. E. jedenfalls voraus, dass Enki den Vorfall beobachtet hat oder darum weiss (was aber auch ohne diesen direkten Hinweis der Fall sein kann). — In Z. 198 liest Kr. nach nam-bi: ... KA (?) .... Im Kommentar sagt er, dass die Zeile nach nam-bi jetzt völlig zerstört sei. Nach ihm erwartet man (nach Z. 217) für unsere Zeile: ú (! nicht ù) mà-e nam-bi ga-bí-in-tar šà-ba ga-ba-ni-in-zu (?). Auch wenn das physisch möglich wäre — der erste Teil der Zeile ist, wie auch Kr. sagt, ziemlich weit auseinander geschrieben und für diese Ergänzung ist kein Platz, auch

wenn der zweite Teil noch so enge geschrieben gewesen wäre — würde ich doch nicht an diese Restaurierung glauben, weil Langdon (ohne allen Zweifel) LUM NE..... bietet. Nun ist es ja wahr, dass Langdon verhängnisvolle Falschlesungen gemacht hat. Aber das berechtigt uns nicht, nun auch überall an seiner Lesung zu zweifeln, wo wir etwas anderes aus dem Texte herauslesen möchten. Die Tafel ist in der Zwischenzeit nicht besser geworden, und auch Kr. sagt, dass die zweite Hälfte der Zeile jetzt ganz zerstört sei. Nach meiner Auffassung des Langdonschen Textes fehlt nach bí- (ausser etwa in-) nur noch das Verb + a und dann etwa ù-na-dug$_4$. Gegen die Übersetzung Kr.s "Of the plants, their fate...." habe ich das Bedenken, dass mà-e zwischen ú und nam-bi steht (beachte, dass in Z. 217 das Subjekt $^{d}$en-ki-ke$_4$ vor ú nam-bi steht). M. E. ist das nur korrekt, wenn man übersetzt: "die Pflanzen, deren Schicksal ich...". lum "(glänzend =) üppig, strotzend", vgl. Delitzsch, S. Gl. S. 173 (s. auch Z. 247). — In Z. 200 ist wiederum die Rolle Isimuds als Herold zu beachten: mu-na-ni-ib-gi$_4$-gi$_4$ wie oben (vgl. zu Z. 94). Bei dieser Auffassung wird auch Z. 218 unmittelbar mit dem Vorausgehenden verbunden. — Kr.s Übersetzung von Z. 197 ff. lautet: "[197] He says to his messenger Isimud: [198] "Of the plants, their fate...., [199] What, pray, is this? What, pray, is this?" [200] His messenger Isimud answers him: [201] "My [king], the 'tree' plant", he says to him; [202] He (i. e. Isimud) cuts it down for him, he (i. e. Enki) eats it" (und so analog für die andern Pflanzen). Gegen diese Übersetzung stehen (ausser dem schon Gesagten) folgende schwere Bedenken: 1) Sie trägt nicht Rechnung dem Charakter Isimuds als Bote; 2) die Namengebung, die doch mit zu dem Wesen der Schicksalsbestimmung gehört, geschieht hier nicht durch Enki, sondern durch Isimud, wenigstens werden die Namen der Pflanzen schon als bekannt vorausgesetzt (ich halte das allein schon für ausschlaggebend); 3) unser Text, der sonst so knapp mit Zitationsphrasen umgeht, erlaubt sich hier den Luxus, neben dem doch genügenden mu-na-ni-ib-gi$_4$-gi$_4$ (answers him) in jeder Zeile noch mu-na-ab-bi (he says to him) hinzuzufügen, wodurch das Ganze m. E. einen ziemlich naiven Charakter erhält; 4) der ständige Wechsel des Subjekts — He (i. e. Isimud) cuts it down for him, he (i. e. Enki) eats it — macht die Sache nicht sehr plausibel. — Man könnte Z. 201 auch vielleicht so verstehen, dass das mu-na(-ab-bi) auf die Pflanzen geht: "er sagte $^{ú}$KIL zu ihr" = (bestimmte sie als $^{ú}$KIL(-Pflanze). Dann müsste man aber wohl annehmen, dass Isimud jeweils ein Exemplar der Pflanzen vorzeigte (was allerdings nicht ausgeschlossen ist). — Die Pflanzen sind Medizinalpflanzen, wie schon hervorgehoben wurde; (mu-na-)kud-dè/sír-ri ba-kú-e in Z. 202 ff. beweisen das. — Zu $^{ú}$s[ar-ra] (in Z. 205) vgl. oben zu Z. 190. — In Z. 217 ist $^{d}$en-ki-ke$_4$ das Korrelat zu dem stets wiederkehrenden lugal-mu der vorausgehenden Zeilen. šà-ba ba-ni-in-zu (!?) wird, vorausgesetzt dass die Korrektur Kr.s richtig ist, den Sinn haben: "er lernte ihr Inneres kennen" = versuchte sie (Kr.s Auffassung ist ähnlich, aber nicht identisch; nach ihm hat Enki die Pflanzen vor der Schicksalsbestimmung versucht). Damit könnte dann intendiert sein, die Göttin einzuladen, zu Enki zu kommen und auch die Pflanzen zu versuchen, was die Göttin mit einem Fluch gegen Enki ablehnte. Allerdings kommt man

auch mit der von Langdon gegebenen Lesung (šà-ba ba-ni-in)-sì für Kr.s -zu (!?) aus. Dann wäre zu übersetzen: "Enki bestimmte der Pflanzen Schicksal und legte es in sie hinein", womit auf die guten Eigenschaften hingewiesen sein könnte, die sie in sich haben (1). — Man könnte sich fragen, ob die Schicksalsbestimmung für die Pflanzen durch Enki auch zu dem Zorne Ninchursags beigetragen habe. Notwendig ist diese Annahme nicht, da der Zorn der Göttin schon genügend motiviert ist. Aber ausgeschlossen erscheint sie auch nicht, da Ninchursag in der Schaffung bezw. Bestimmung der Heilkräuter eine Beeinträchtigung ihrer Person erblicken konnte, da sie ja dem Enki acht Heilgötter geboren hatte (vgl. zu Z. 250 ff.).

**Z. 218-277.** (Bruch mit Enki, Übersiedlung Ninchursags zu Enlil und Schicksalsbestimmung für die Göttin und ihre Kinder.) In Z. 218 ist zu übersetzen: "den Namen Enki (nicht: Enkis)". Damit entfällt die Schwierigkeit, dass der doppelte Genetiv nicht ausgedrückt ist. In Z. 219 gefällt mir nicht die Übersetzung Kr.s: "(I shall not look upon him) with the 'eye of life'". Der Genetiv nam-til-la dient m. E. hier wie bei ähnlichen Abstrakten dazu, ein Adjektiv zu bilden: "das lebend(ig)e Gesicht"; dieses wird als "sein" bestimmt durch das Folgende: "bis er stirbt". In Z. 220 werden unter Anunnaki die anwesenden Gottheiten, vor allem auch Isimud, zu verstehen sein. Sie fallen bei dem grässlichen Fluche der Göttin vor Schrecken auf den Boden. In Z. 221 kann lul-a gewiss mit "die Empörte" übersetzt werden, da lul ein bekanntes Wort für "sich empören" ist. Wie Falkenstein hatte auch ich an ḫuš-a ("die Erregte") gedacht, aber in Z. 29, wo ich eine Anspielung an unsere Stelle erblicke, ist gewiss lul intendiert (vgl. zu Z. 29). Kr.s $ka_5$-a "der Fuchs" ist m. E. eine schlechterdings unmögliche Sache. Dass ein Tier in diesem Mythus als redende und handelnde Person eingeführt werde, ist in sich sehr unwahrscheinlich, wird aber durch den Kontext, so lückenhaft er hier auch ist, gänzlich ausgeschlossen. A priori müssen mir doch wohl annehmen, dass die apodiktische Aussage der Göttin endgültig ist! Und wenn sie sich wieder beschwichtigen lassen konnte, wie soll der Fuchs es fertig gebracht haben, die Göttin wieder zu gewinnen? Für seinen Plan, bezw. die Ausführung desselben, benötigte der Text doch wenigstens 20-30 Zeilen, während hier nur ganz wenige Zeilen für die Berichterstattung zur Verfügung ständen (ganz abgesehen davon, dass das, was noch im Texte erhalten ist, leicht auf anderes hinzuweisen scheint; siehe sogleich) (2). In Z. 221 ist zu beachten, dass nicht einfach mu-na-

(1) Man könnte sich auch fragen, ob der Text nicht šà-ba ba-ni-in-su intendiere (gerade hier möchte man gerne wissen, was der Text eigentlich bietet: Langdons sì oder Kramers zu oder etwa su). Wenn su dastände, hätten wir den Sinn: Enki hat der Pflanzen Los bestimmt und gedeiht (incrementum accipit) durch sie, was sehr gut zu dem Vorausgehenden passen würde und auch zugleich eine Aufforderung an Ninchursag enthalten würde, ebenfalls die Pflanzen zu probieren.

(2) Hier möge Kr.s Übersetzung von Z. 221 ff. folgen: [221] Up speaks the fox to Enlil: [222] "If I bring Ninḫursag before thee, what shall be my reward?" [223] Enlil answers the fox: [224] "If thou wilt bring Ninḫursag before

a b - b i "sagte zu ihm" dasteht, sondern m u - n a - d a - a b - b i, was ich mit "lässt (liess) ihm sagen" (= ihm melden) übersetze. Enlil war ja nicht auf Dilmun, sondern in Nippur, und die Göttin wird nicht persönlich zu ihm gegangen sein um anzufragen. In Z. 222, die wohl hauptsächlich den "Fuchs" auf dem Gewissen hat, übersetze ich nicht: "wenn i c h Ninchursag zu dir bringe", was wohl etwas hart wäre, sondern: "wenn ich m i c h, Ninchursag, zu dir bringe", d. i. wenn ich mich zu dir begebe. Man braucht nicht eine intransitive Bedeutung von t ú m anzunehmen: "gehen" oder dgl. ("wenn ich zu dir gehe", wäre ja auch viel weniger besagend als "wenn ich mich zu dir bringe"), sondern es ist das eine Ausdrucksweise, die wohl in den meisten Sprachen begegnen wird; vergleiche auch die analoge Ausdrucksweise in Z. 237 (falls m u (?) - m u (?) Kr.s richtig ist). a - n a - à m n í g - b a - m u "was wird meine 'Gabe' sein" = was bekomme ich (nicht als Lohn, sondern als Unterhalt; vgl. Z. 269). — In Z. 225 ist u r u vielleicht als Plural aufzufassen: "in meinen Städten"; vgl. Z. 233 ff. Da u r u - m à - a (so Kr.) auffallen müsste, wird a neben g i š und g a n (?) selbständig stehen. Wenn diese drei der Göttin übergeben werden sollen, so ist damit gesagt, dass Ninchursag (Nintu) im Reiche Enlils die Hauptvegetationsgottheit werden soll (so wird die Lesung g a n, die nach Kr. in etwa zweifelhaft ist, ziemlich gesichert). Das DIŠ - à m in Z. 226 ff. verstehe ich adverbiell: "auf einmal (= plötzlich)". 'Mit einem Schlage' war auf diese günstige Nachricht hin das Benehmen der Göttin verändert. s u (Z. 226) und š à (Z. 227) sind Synonyma; leider ist keines von beiden ganz gesichert. Kr.: k u š (?) für s u (?), während er zu Anfang der Z. 227 ?(- n i) liest. Nach den Spuren des Zeichens, die Langdon gibt, erscheint š à ziemlich gesichert. In Z. 228 liest Kr. das Zeichen nach DIŠ-à m : š i m (!). Das Ausrufzeichen beweist, dass der Text anders liest, wohl das Zeichen hat, das Langdon bietet und das dieser mit g i b i l wiedergibt. Da ein Hinweis auf das Schminken der Göttin hier weniger passend erscheint (erst recht nicht das Schminken des Fuchses), halte ich die Korrektur Kr.s für unangebracht. In Z. 233 liest Kr. noch .... -[š è m u]-, in Z. 234 .... -[š]è, die übrigen Ergänzungen in diesen und den folgenden Zeilen sind von mir (z. T. nach Z. 237). In Z. 235 muss a r a r m a unsicher bleiben, zumal auch $^{d}$u t u nicht gesichert ist. Es ist zu beachten, dass Langdons Kopie in Z. 235 und der folgenden noch je (das Determinativ) k i aufweist, wodurch die Ergänzung von Städtenamen in den in Frage stehenden Zeilen erst recht verlangt wird. Zu Anfang der Z. 237 hat Langdon als zweites Zeichen noch ein TE, das ich t e m e n lesen möchte. Am Schluss der Zeile ist doch wohl (- t ú m - m u -) u n zu ergänzen. — In den meist weggebrochenen Zeilen 238-244 ist gewiss die Rede gewesen von der Übersiedelung Ninchursags zu Enlil. Dazu würden gut die Namen der beiden Gottheiten am Anfange dieses Passus und das b a - d è (?) - g u b in Z. 244 passen: "stand bei ihm", d. i. in seinem Tempel, wozu Z. 245 die abschliessende

---

me, [225] In my city I will *plant* trees *and fields* for thee, verily thy name will be uttered". [226] The fox, *as one,* ..d *his skin,* [227] *As one, loosened* his.., [228] *As one,* painted *his* face. [229] ....

Zeile wäre. Nach -ke$_4$ (Z. 245) bietet Langdon noch ein gesichertes é und danach die Lücke für etwa 1 Zeichen (während Kr. hat: -ke$_4$ .. GIR$_5$, d. i. nach ihm fehlt zwischen -ke$_4$ und GIR$_5$ ein Zeichen). Da die Beschädigung in der Zeile (nach Ausweis der Kopie Langdons) bis unmittelbar an das durch Kr. mit GIR$_5$ wiedergegebene Zeichen heranreicht, vermute ich, dass das Zeichen parim (Synonym von maškim, vgl. oben zu Z. 99) vorliegt, dessen Anfang also weggesplittert wäre. Dann wäre also in dieser Zeile ausgesagt, dass die Göttin eine Art *râbiṣu*, *utukku*, d. i. eine Schutzgottheit in dem Tempel Enlils geworden ist (sie sollte ja als Vegetationsgottheit angerufen werden); sie "kommandiert" in ihrem Ressort. Die Anunnaki (in Z. 246) sind hier, wie öfters, der Gerichtshof. Sie besorgen (durch ihre Schicksalsbestimmung) der Göttin ein prächtiges 'Kleid' = bildlich für Geschick. Zu lum (in Z. 247) vgl. oben zu Z. 86. šu-lum (in Z. 247) betrachte ich als akkadisches Lehnwort, wie es deren ja genug im Sumerischen gab (auch solche, die nicht so häufig begegnen; vgl. *puḫrum* in der Ur-Klage). Die Zeile würde dann besagen, dass die Anunnaki in ihren 'Akten' alles friedlich erklärten, d. h. den Bruch mit Enki nicht hervorhoben, vielmehr die Geburt der Kinder Ninchursags, denen auch das Los bestimmt werden musste, so berichten, dass das herzlichste Verhältnis zwischen ihr und Enki zu Tage tritt(1). — Z. 250-268 erzählen, wie Ninchursag dem Enki 8 'Heil'götter geboren hatte, für deren Zukunft ja gesorgt werden musste. Nach Kr.s Textauffassung werden die Kinder erst geboren, nachdem die Göttin durch die List des Fuchses sich hat wiedergewinnen lassen, und zwar gebiert die Göttin die einzelnen Gottheiten zu dem Zwecke, je ein Glied des durch den Genuss der Kräuter schwer erkrankten und hinsiechenden Enki zu heilen. Deshalb ist Kr. auch genötigt, im folgenden nach acht Gliedern des menschlichen Organismus zu suchen, für die dann auch die Namen der entsprechenden Gottheiten wenigstens einigermassen passend sein müssten. Dass diese Gottheiten schon vorher geboren waren, ist nach meiner Textauffassung eine Selbstverständlichkeit, und dass sie es sein konnten, unterliegt doch wohl keinem Zweifel. Der Text hatte bisher ja keine Veranlassung, von diesen Kindern Enkis und Ninchursags zu reden, während diese Veranlassung jetzt gegeben ist. Wollte man einwenden, ohne die Annahme eines erkrankten Enki sei die Geburt der 'Heil'götter nicht motiviert, so könnte man ja auf die acht Heilpflanzen hinweisen, deren Erstehen auch nicht motiviert wäre (dass es sich um Heilpflanzen handelt, ergibt sich schon aus ihrer Achtzahl, einer offenbar intendierten Paralle zu der Achtzahl der Heilgötter). Aber auch ohne diese Annahme ist die Geburt dieser Götter motiviert, namentlich wenn man den Begriff "Heilgötter" etwas weiter nimmt, etwa wie "Schutzgottheit", nicht bloss für eigentliche Krankheiten, sondern für allerlei Anliegen und 'Sorgen' erschaffen. Als Vegetationsgottheiten mussten sowohl Ninchursag als auch Enki für die Abwehr der Nöte sorgen (vgl. sogleich zu gig in der

(1) Kramers Übersetzung von Z. 244-249: 244 .... *stood by him.* 245 Ninḫursag ..d ..., 246 The Anunnaki seized her garments, 247 *Made* ...., 248 Decreed the fate, 249 *Interpreted the* ..... — Die Zeichen lum in Z. 247 und 249 bezeichnet Kr. mit "?".

folgenden Zeile). — Der Ausdruck a-ra-gig (in Z. 251 ff.) muss nicht so eng aufgefasst werden, dass er nur von kranken, schmerzbereitenden Gliedern verstanden wird. Es unterliegt keinem Zweifel, dass er auch meinen kann: "was macht dir Sorge?", Kr.: "what hurts thee?". In Z. 252 gibt Langdon am Anfange der Zeile noch Zeichenreste, die er mit utul (doch wohl = utùl) -?- wiedergibt. Er vermutet einen Ausdruck für *re'êtu*. Dass von den Herden die Rede ist, glaube auch ich. Kr.: "My .. hurts me". Der Name $^{d}$ab-ú (in Z. 253) ist als "'Vater' der Vegetation" intendiert, was er — nach allem, was wir sehen können — auch wirklich bedeutet. In Z. 255 übersetzt Kr. die drei ersten Zeichen mit "My *jaw*". Da er genötigt ist, nach kranken Körperteilen zu suchen, vermutet er, dass nicht nur túl, sondern auch ú-túl "Kinnbacken" bedeutet, was er durch Hinweis auf ù-tu = tu plausibel zu machen sucht. Nehmen wir an, dass die erste Sorge Enkis um seine Herden war, so folgt jetzt schön die Sorge um die Nahrung für dieselben, die in weitem Masse von den Brunnen abhängig war. Nintulla = "Herr(in) der Brunnen" ist die Gottheit, die der Sorge abhilft (Z. 256). Aus dem Umstande, dass Nintulla (nach Z. 271) 'Herr' von Magan wird, muss man m. E. nicht den Schluss ziehen, dass die hier gemeinte Gottheit männlich sei (also ganz von der sonst bekannten Göttin dieses Namens zu trennen), da auch Göttinnen neben der nam-nin-na noch die nam-en-na besitzen können (wie solches von Ischtar ausgesagt wird). Die Zeilen 254-256 müssten nach Analogie des Folgenden in zwei Zeilen wiedergegeben sein. Die Zeilen 257-260 sprechen von Speise und Trank. In Z. 257 könnte ja KA auch als ka "Mund" wie in Z. 259 aufgefasst werden; aber Z. 258 widerspricht dem wohl. Ninsuutu (Kr.: "Ninsutu") wird wohl heissen: "Herrin, die die Zähne 'gebiert'", also für gute Zähne sorgt, obwohl wir ja erwarten sollten, dass eine Gottheit geboren werde, die dafür sorgt, dass die Zähne etwas zu kauen haben (auch hier glaube ich nicht, dass "wehe tun" anders denn als "Sorge machen" aufzufassen sei). Ninkasi (Z. 260) ist die "Herrin, die den Mund (mit Wein) füllt" (siehe auch zu Z. 273). In Z. 261 lässt Kr. das na(-mu) unübersetzt. Ob die Übersetzung "Standplatz" für na (vgl. ŠL 70, 11) zurecht besteht, soll hier nicht untersucht werden. Eine ähnliche Auffassung legt sich m. E. öfters in den sumerischen Texten nahe und hier würde, glaube ich, diese Bedeutung auch ganz gut passen. Es wäre in Z. 261-264 von der Sicherheit (in politischem Sinne) die Rede. $^{d}$na-zi (Z. 262) könnte "(Göttin,) die den Standplatz recht macht" bedeuten sollen. In Z. 263 fasse ich das á als "Umgebung (Seite)" auf (Kr. "arm"). $^{d}$á-zi-mú-a ist dann als "(Göttin) die eine rechte Umgebung schafft" intendiert. In den Z. 265-268 ist, glaube ich, vom Leben und Treiben (Tun) Enkis die Rede. ti (Z. 265) wird also schwerlich "Rippe" sein (so Kr.), womit alle Spekulationen bezüglich der $^{d}$nin-ti und der Eva (wenigstens für unseren Text) sich von selbst erübrigen. $^{d}$nin-ti heisst vielmehr m. E.: "belebende Herrin" und harmoniert unmittelbar mit dem ti in Z. 265 (sowie auch mit dem Amte, das sie nach Z. 276 erhält: "Herrin der Monate" wird sie doch als Geburtsgöttin bezeichnen). In Z. 267 lässt Kr. ag- unübersetzt. In Z. 268 zieht Kr. in der Übersetzung das $^{d}$en-šag$_{6}$-ag zu "Enšag" zusammen, weil er den Namen als eine andere Schreibung für $^{d}$en-zag

ansieht, der als eine Dilmun-Gottheit auch sonst bekannt ist. Aber wenn dieser 'Nabu von Dilmun' hier gemeint ist, wozu dann diese kuriose Schreibweise des Namens, wofür sonst kein Beispiel bekannt ist? Und wie soll dieser Name dann eine Korrespondierung zu dem a g in Z. 267 enthalten? Gerade dieses a g verlangt doch gebieterisch eine Auffassung des Namens als $^{d}$e n - š a$_6$ (= š a g$_5$) - a g, das heissen kann: "Herr, der (alles) gut macht", wenigstens hier so intendiert sein wird. Man beachte auch, dass nach Z. 277 Enschagag Herr von Dilmun wird (da die Herrin — Ninchursag — ja Dilmun verlassen hat) und dass ein Name dieser Bedeutung gut für den Herrn des Landes passt, das der Schauplatz des ganzen Mythus ist. — Aber gerade der letzte Umstand legt noch eine Idee nahe, die wenigstens in Erwägung gezogen zu werden verdient. Das Ideogramm für š a$_6$ ist GIŠIMMAR, und g i š i m m a r bedeutet "Dattelpalme". Nun war Dilmun wegen seiner Dattel(palme)n berühmt, und es ist nicht ausgeschlossen, dass der Name des Gottes zu lesen ist: $^{d}$E n - g i š i m m a r - a k a "Herr, der die Dattelpalme(n) pflanzt". Das würde natürlich bedingen, dass auch Z. 267 entsprechend aufgefasst werde: "Mein Pflanzen (a k a - m u) 'macht mir Sorgen'". — Ich lege auf meine Übersetzung der Zeilen 252-268 keinen besonderen Wert, halte sie aber für besser als die Kr.s, der die Aufgabe hat zu zeigen, dass all die 'schmerzenden' Objekte dieses Abschnittes Körperteile sind, und der die Namen der 'Heil'götter mit den jeweiligen 'Körperteilen' in Einklang bringen muss, eine Aufgabe, der sich Kr., besonders was den zweiten Teil der Aufgabe angeht, sehr wenig gewidmet hat. — In Z. 269-Schluss wird den Kindern Ninchursags die Zukunft gesichert. Es ist anzunehmen, dass die neue Stellung auch zu dem Namen des jeweiligen Trägers passt. Aber dies ist nicht bei allen Namen ohne weiteres ersichtlich, besonders bei den Göttinnen, von denen gesagt wird, dass sie den und den Gott heiraten sollen (vermutlich harmoniert dann der 'Charakter' des Gemahls mit der Göttin). In Z. 269 belasse ich die Lesung Kr.s: d u$_{13}$ - d u$_{13}$ - l á, obwohl ich TUR.TUR - l á vorziehen würde. Man könnte auch übersetzen: "Den Kindern, die du geboren hast, [werde] die '*Gabe*' be-[stimmt]". Dann wäre dies (und das Folgende) von den Anunnaki gesprochen, während nach der anderen Auffassung die Göttin den Anunnaki den Vorschlag macht. In Z. 273 übersetzt Kr.: "Let Ninkasi be she who *sates the desires*". Wenn das auch zu einer Weingöttin passen kann, so ist doch zu bedenken, dass wir in dem Satze den Hinweis auf eine Lebensstellung erwarten müssen. Meine Übersetzung "*Gabenfüllerin*" stützt sich einerseits auf die Gleichung n í g - š à = "Gabe", andererseits auf die Tatsache, dass Ninkasi eine Ischtargestalt zu sein scheint: als die den Tammuz mit 'Rauschtrank' versorgende Göttin (die 'Gaben' wurden der Göttin für Tammuz gebracht). — In Z. 276 sieht Kr. die Übersetzung ("queen *of the months*") als zweifelhaft an. — Welche Gottheit in der Schlusszeile 'gepriesen' werden soll, lässt sich schwer sagen, da der Name weggebrochen ist. Dass "Vater Enki" (so Kr.) zu ergänzen sei, halte ich nach dem Inhalte des Textes für unwahrscheinlich.

# Die Sogdiana des Ptolemaios

Josef Markwart (†) – Berlin

(*Schluss*)

141. Nunmehr können wir die Erörterung der Ostgrenze wieder aufnehmen. Zur Zeit des Čang Kien ist Ta Wan ein selbständiges Kulturreich. Dieser Zustand muss das Ergebnis einer inzwischen erfolgten historischen Entwicklung sein. Unter den Achaimeniden galt der Iaxartes als Grenze zwischen Sogdiana und den Nomaden. Die letzte Stadt im Osten war Γάζα d. i. ap. *ganǧa* ‘Schatz, Schatzhaus’, das noch im Mittelalter als غزق *Gazaq* existierte und wahrscheinlich dem heutigen Nau entspricht. Über die Lage gibt folgendes Itinerar des Istachrī Aufschluss: ‘Baγkaϑ (1) liegt 3 Fars. (2) von der Hauptstadt von Usrūšana (j. Ura-tübä) auf der der Strasse nach Chuǧanda; von Baγkaϑ nach Gazaq sind 2 Fars., und von Gazaq nach Chuǧanda 6 Fars.’ (3). Gaza war die erste der sieben aufständischen Städte in der Nähe des Iaxartes, welche der Rache des blutdürstigen Eroberers zum Opfer fiel: diese sowie eine benachbarte Stadt wurden noch am nämlichen Tage, an welchem er vom Lager bei Chuǧanda aufgebrochen war, eingenommen und ausgemordet (4). Die Hauptstadt der Grenzlandschaft war Κυρούπολις (5) oder Κῦρα (6),

(1) Ist. ٣٤٣, 13 f. = IḤ ٤٠٤, 1 und Muq. ٢٦٥, 6. ٣٤٥ Anm. *b* Z. 14 (M) فعكث, فعكب; Ist. ٣٢٦, 1 = IḤ ٣٧٩, 7 A B وبكب E F وعكث G فعكث D معكب und موكث H فنكث K فبكث. Der Name bedeutet ‘Königsstadt’. Zu soγd. und chwār. *bag* ‘König’ s. *Unters. zur Gesch. von Eran* II 6 A. 3.

(2) IḤ ٩ Fars.; Muq. M: von Usrūšana nach Faγkaϑ $^1/_2$ Tagreise, dann nach Chuǧanda 1 Tagreise. Iaʿqūbī ٢٩٤, 7-8: von der Hauptstadt von Usrūšana nach Faryāna (d. i. Chuǧanda) 2 Tagreisen.

(3) Ist. ٣٤٣, 13 f. = IḤ ٤٠٤, 1-3. Muq. M ٣٤٥ b Z. 14.

(4) Arrian ἀνάβ. 4, 2, 1-4.

(5) Arrian ἀνάβ. 4, 2, 2. 3, 1. Steph. Byz. s. v. *Cyropolis*. Curt. 7, 6. 16. – Ailian, *de nat. anim.* 16, 3 erwänt eine sonst unbekannte, von Alexander gegründete makedonische Kolonie Κυρούπολις im Panǧāb neben Bukephala.

(6) Strab. ια 11, 4 p. 517.

auch Κυρέσχατα (1) genannt d. i. wahrscheinlich altsogdisch **Kūru-kata-*, eine angebliche Gründung des grossen Kyros. Alexander erreichte sie am dritten Tage und nahm sie nach heftigem Kampfe im Sturm; von den ca. 15000 Mann der Besatzung fielen dabei an 8000, der Rest, der sich auf die Burg zurückgezogen hatte, musste sich am folgenden Tage aus Wassermangel ergeben; über ihr Los schweigen die Quellen. Die siebente Stadt ergab sich nun ohne Widerstand. Alexander verteilte die Leute unter sein Heer und liess sie in Ketten bewachen bis zu seinem Abzug aus dieser Gegend, um keinen von den Teilnehmern am Aufstande übrig zu lassen. So der Bericht des Ptolemaios. Aristobulos dagegen berichtete, dass Alexander auch diese Stadt im Sturme nahm und ausmordete (Arr. 4, 3, 5). Nach Curtius ist es nicht Cyropolis, das nach der Einnahme geplündert wird (urbem diripi iussit 7, 6, 21, aber unmittelbar darauf deleta ea), sondern die Stadt der valida gens Memaceni, die den hartnäckigsten Widerstand leistet. Nach seiner Darstellung hätte man dieselbe zwischen Gaza und Kyropolis zu suchen. Alexander soll, um sie zur Ergebung zu bewegen, eine Abteilung von fünfzig Reitern vorausgesandt haben, welche sie ausserhalb der Stadtmauer bewirteten und trunken machten und nächtlicherweile niedermachten (ein altes, in Legenden über skythische Nomaden mehrfach wiederkehrendes Motiv; vgl. Her. 1, 106. 211-213. Polyain. 8, 28. Strab. ια 8, 4.5 p. 512). Darauf liess Alexander den Meleagros und Perdikkas zur Belagerung der festen Stadt zurück, die nach der Einnahme von Kyropolis mit aller Macht betrieben wird und mit ihrer Zerstörung endet. Allein die Erzählung der Erstürmung dieser Stadt ist lediglich eine Dublette des arrianischen Berichts über die Einnahme von Kyropolis; vgl. Plut. *Alex.* 45: ὅς γε ... λίθῳ δὲ πληγεὶς πάλιν εἰς τὸν τράχηλον, ὥστε καὶ ταῖς ὄψεσιν ἀχλὺν ὑποδραμεῖν παραμείνασαν οὐκ ὀλίγον χρόνον, ὅμως οὐκ ἐπάυετο χρώμενος ἑαυτῷ πρὸς τοὺς κινδύνους ἀφειδῶς mit Curt. 7, 6, 22-23; et ipse rex ad ultimum periculum venit. Namque cervix eius saxo ita icta est, ut oculis caligine offusa conlaberetur, ne mentis quidem compos: exercitus certe velut erepto [in] eo ingemuit. Sed invictus adversus ea, quae ceteros terrent, nondum percurato vulnere acrius obsidioni institit naturalem celeritatem ira concitante.

Der Name *Memaceni* erinnert an den Gau *Mēnak* (مانك, مينك) im Kreise Usrūšana, dessen nähere Lage mir jedoch unbekannt ist. Iaʿqūbī, *Geogr.* ٢٩٤, 2 rechnet Mēnak zu den grossen Städten (oder

(1) Steph. Byz. v. s. Κυρούπολις. Ptol. VI 12, 5 p. 423, 11 ed. Wilberg.

Bezirken) von Usrūšana und führt es zwischen Zāmin und Ḥiçnak d. i. Dēzak (j. Ǧīzak) auf. Istachrī ٣٣٨, 4 hat folgende unklare Notiz: ومينك الموضع الّذى قاتل فيه قتيبة بن مسلم وحصر الافشين هناك ‘Mēnak ist der Ort, wo Qutaiba b. Muslim bekämpfte und den al-Afšīn einschloss’. Dafür sagt Ibn Ḥauqal ٣٨٣, 12-14: ‘Mēnak ist der Ort, wo Qutaiba b. Muslim die Musauwida (Haschiniten, verunglückte Verbesserung des Verfassers) bekämpfte, und hier ist eine nach al-Afšīn dem Älteren, dem Freunde des al-Muᶜtaçim benannte Burg (حصن), die er sich zu seiner Erlustigung zubereitet hatte; er pflegte auch in der Stadt zu residieren’. Er rechnet ٣٨٣, 7 Mēnak neben Pašāγar, Masīchā, Bārγar, Biskan u. a. zu den Gauen von Usrūšana, die keine Stadt besitzen. Mēnak und Marsmanda (Iaᶜqūbī a. a. O. ارسمندة *Arsmanda*) waren durch ihre Eisenindustrie berühmt (٣٨٤, 1-5). Letzterer Ort lag im Gebirge (٣٨١, 10) und war durch seinen berühmten Markt von Wichtigkeit, weshalb eines der vier Tore der Hauptstadt von Usrūšana, des heutigen Ura-tübä, offenbar das Südtor, ‘Tor von Marsmanda’ hiess (Ist. ٣٣٧, 1 = IḤ ٣٨٠, 5, = Muq. ٢٧٧, 11-12). Ich vermute daher, dass Marsmanda dem heutigen Šahristān sw. von Ura-tübä entspricht und Mēnak in der Nähe lag.

Kyropolis ward dem Boden gleichgemacht (1). Es leidet keinen Zweifel, dass diese Stadt dem heutigen Ura-tübä entspricht (2); wenn Strabon sie am Iaxartes gelegen sein lässt, so beruht dies offenbar auf Ungenauigkeit. Hierauf legte Alexander unmittelbar am Strome eine ausgedehnte Stadt an, die als Brückenkopf und Grenzfestung gegen die Nomaden dienen sollte, Alexandreia am Tanais oder Ἀλεξάνδρεια ἐσχάτη (3), unstreitig das mittelalterliche und heu-

(1) Strab. ια 11, 4 p. 517: Φασὶ δ’οὖν ὀκτὼ πόλεις τὸν Ἀλέξανδρον ἔν τε τῇ Βακτριανῇ καὶ τῇ Σογδιανῇ κτίσαι, τινὰς δὲ κατασκάψαι, ὧν Καριάτας μὲν τῆς Βακτριανῆς, ἐν ᾗ Καλλισθένης συνελήφθη καὶ παρεδόθη φυλακῇ, Μαράκανδα δὲ τῆς Σογδιανῆς καὶ τὰ Κῦρα, ἔσχατον ὃν Κύρου κτίσμα ἐπὶ τῷ Ἰαξάρτῃ ποταμῷ κείμενον, ὅπερ ἦν ὅριον τῆς Περσῶν ἀρχῆς· κατασκάψαι δὲ τὸ κτίσμα τοῦτο καίπερ ὄντα φιλόκυρον διὰ τὰς πυκνὰς ἀποστάσεις. Vgl. Curt. 7, 6, 20: Statuerat autem parcere urbi conditae a Cyro: quippe non alium gentium illarum magis admiratus est, quam hunc regem et Samiramin, quos et magnitudine animi et claritate rerum longe emicuisse credebat. Ceterum pertinacia oppidanorum iram eius accendit. Itaque captam urbem diripi iussit. Dagegen wird die Stadt der Memaceni zerstört.

(2) Vgl. Tomaschek, *Sogdiana* 57 f. = SBWA. Bd. 87, 1877, S. 121 f. Fr. v. Schwarz, *Alexanders Feldzüge in Turkestan* S. 51 ff.

(3) Arrian 4, 1, 3. 4, 1. Curt. 7, 6, 13, 25-27. Iustin. 12, 5, 12. Plin. *h. n.* 6, 49. Steph. Byz. s. v. Ἀλεξάνδρεια. Bei Stephanos liest man jetzt als vor-

tige Chuğanda. Die Ansiedler bestanden aus hellenischen Söldnern und Freiwilligen aus der Umgegend, sowie einigen kampfunfähigen Makedonen (1). Sobald dann der Aufstand in Sogdiana im wesentlichen als beendet gelten konnte, liess er durch Hephaistion in dieser Provinz ein System von sechs Städten in möglichst gleichmässigen Etappen erbauen, vier östlich, zwei südlich von Marakanda (2). Zu

---

letzte Nr.: ἑπτακαιδεκάτη ἐν τῇ Σογδιανῇ παρὰ Παροπαμισάδαις, Alexandreia bei den Paropamisaden oder am Kaukasos ist bekannt (Arrian 3, 28, 4. 4, 22, 4. Curt. 7, 3, 23. Diod. 17, 83, 1. Plin. *h. n.* 6, 62) und es ist daher klar, dass die Worte ἐν τῇ Σογδιανῇ zur folgenden Nummer gehören, sodass diese lautet: ὀκτωκαιδεκάτη ἐν τῇ Σογδιανῇ, ἐπὶ τοῦ Τανάιδος αὐτοῦ κτίσμα.

Ich glaube, dass Ausfeld (*Der griech. Alexanderroman,* Leipzig 1907, S. 122.213) Recht hat, wenn er in dem Verzeichnis der Gründungen Alexanders am Schlusse des Alexanderromans das verderbte πρὸς Ξάνθον (Leo Arm.), *apud Sanctum* (Valer.), *scantum* (Valer. Epit.) in πρὸς Ἰαξάρτην herstellt und diese Stadt mit Alexandreia am Tanais gleichsetzt; vgl. XATIS· SCYTHAE Tab. Peut. Segm. XII 4/5 für Ἰαξάρται (*Eranšahr* 221). Wenn sich das davorstehende ἡ ἐπὶ Μασσαγέταις (Valer.) auf dieselbe Stadt bezieht, wie Ausfeld meint, so muss man eine in dieser Quelle leicht begreifliche Vermengung der Skythen jenseits des Iaxartes mit den nördlich von Sogdiana wohnenden Massageten annehmen. Ich glaube jedoch, dass es eine unrichtig eingesetzte Randglosse ist, die sich auf Alexandreia in der Nähe des Skythenlandes (für ἐν Σκυθίᾳ wäre richtiger κατὰ Σκυθίαν zu lesen) bezieht. Zu diesen haben die *Excerpta Barbari* (Euseb. *Chron.* vol. I app. p. 210 ed. Schöne) und *Chron. Pasch.* den Beisatz ἐν Αἰγαίοις, was sich mit leichter Änderung in ἐν Αὐγα⟨σ⟩ίοις verbessern liesse; die Αὐγάσιοι waren nach Strab. ια 8, 8 p. 513 jener Stamm der Massageten, bei welchem Spitamenes Zuflucht und Unterstützung fand, und man sollte allerdings erwarten, dass Alexander der Wiederholung ähnlicher Einfälle durch die Gründung einer Militärkolonie an der Grenze der Massageten vorzubeugen gesucht hätte, wenn auch die trümmerhafte Überlieferung darüber schweigt.

(1) Arrian 4, 4, 1. Nach Iustin 12, 5, 12 soll Alexander die Bevölkerung dreier von Kyros gegründeter Städte nach der neuen Stadt verpflanzt haben. Nach Curtius 7, 6, 27 ward die Stadt mit Gefangenen bevölkert, welche der König durch Erlegung des Lösegeldes an die Soldaten in Freiheit setzte: incolae novae urbi dati captivi, quos reddito pretio dominis liberavit, quorum posteri nunc quoque apud eos tam longa aetate propter memoriam Alexandri non exoleverunt. Beide Angaben widersprechen der Darstellung Arrians, zumal dem Berichte des Ptolemaios über die Behandlung der Gefangenen von Kyropolis und der siebenten Stadt, und leiden an innerer Unwahrscheinlichkeit.

(2) Arrian 4, 16, 3. Curt. 7, 10, 15: Circa eam (urbem Marganiam d. i. *Marganda,* Μαράκανδα) VI oppidis condendis electa sedes est: duo ad meridiem versa, IIII spectantia orientem modicis inter se spatiis distabant, ne

den letzteren gehörte jedenfalls Ἀλεξάνδρεια Ὠξειανή, das augenscheinlich bestimmt war, den Oxusübergang zu beherrschen und daher wahrscheinlich dem heutigen Kēlif entspricht, obwohl ihm Ptol. eine westlichere Lage anweist. Ist die Angabe des Curtius über die Lage dieser Städte zutreffend, so zeigt ein Blick auf die Karte, dass sie in erster Linie den Zweck hatten, die Verbindung zwischen Baktra, Marakanda und Alexandreia am Tanais zu sichern. Wenn das im Alexanderroman aufgeführte Alexandreia in oder vielmehr in der Nähe von Skythien wirklich existiert hat, so muss es gegen die Massageten angelegt sein ; es wäre demnach eine der vier nördlichen Städte nordwestlich von Marakanda zu suchen, etwa bei Nūr–ata oder Wardansi. Zu denselben gehörte sicherlich auch das wiederhergestellte Kyropolis, obwohl dies aus Ptol. und Steph. Byz. nicht sicher geschlossen werden kann (1). Die beiden andern wären dann Dēzak (j. Ǧīzak) und Zāmīn, welch letzteres auch den Namen سرسندة *Sarsanda* (E سلنسدة بليس, F سلسندةً بليس) führte, der auffällig an Ἀλεξάνδρεια erinnert (2). Zu diesen sechs sogdischen Städten kam später noch eine in Baktrien, wahrscheinlich Alexandreia in der zur Provinz Baktrien gehörigen Landschaft Margiana, das heutige Marw (3).

Iustin. 12, 5, 13 : In Bactrianis quoque Sogdianisque VII urbes condidit, distributis his, quoscumque in exercitu seditiosos habebat. Strabon gibt die Zahl der in Baktrien und Sogdiana gegründeten

procul repetendum esset mutuum auxilium. Haec omnia sita sunt in editis collibus : tum velut freni domitarum gentium, nunc originis suae oblita serviunt, quibus imperaverunt.

(1) Späterhin scheint der alte Name auf einen weiter östlich gelegenen Ort übergegangen zu sein, der 13 Fars. von Zāmīn auf dem Wege über Chāwas (j. Chāwast), links von der Strasse nach Farγāna lag und noch heute *Kur-kat* heisst, arab. كركث *Kurkaθ* IḪ ٣٨٢, 3. Ist. ٣٢٥, 9 = IḪ. ٣٧٩, 7. Ist. ٣٤٣, 10 = IḪ. ٤٠٣, 20. Qud. ٢٠٧, 4). Freilich hat Muq. ٤٩, 4. ٢٦٥, 6 die Form كردكث *Kurd-kaθ*, die, wenn richtig, als die ältere gelten müsste und obiger Erklärung den Boden entziehen würde.

(2) Für سلغسندة bezw. سلسندة ist wohl سلسندة zu lesen. سلسندةً بليس *Sal(a)sanda-i bilīs* scheint zu bedeuten ‘ Sal(a)sanda des Teufels ’ (Iblīs). Kann *Sarsanda* bezw. *Sal(a)sanda* aus ὃ Ἀλεξάνδρειαν entstanden sein ? Man bedenke, dass *ks* keine iranische Verbindung ist. Dann wäre auch die langgesuchte Erklärung der mittel- und neuiranischen Namensform *Samarkand* gegenüber Μαράκανδα gefunden.

(3) Plin. *h. n.* 6, 47. *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of Pseudo-Callisthenes*, ed. E. A. Wallis Budge, Cambridge 1889, p. 208. 253, 8.

Städte auf acht an, indem er Alexandreia am Tanais miterechnet. Ein Alexandreia κατὰ Βάκτρα d. i. in der Nähe von Baktrien (Βάκτρα als Name der Provinz auch Arrian 4, 30, 4. 7, 9, 8. 16, 3) erwähnt Steph. Byz. unter Nr. 11; dagegen fehlt bei ihm auffallender Weise gerade Alexandreia in Margiana. Ich glaube daher, dass letzteres mit jenem identisch ist, zumal seine Gründung augenscheinlich den Zweck hatte, künftigen Einfällen der Massageten nach Baktrien wirksam zu begegnen und den Nomaden den Rückzug abzuschneiden. Diese ist also nach dem Überfalle des Spitamenes gegen Zariaspa anzusetzen. Diese Vermutung wird bestätigt durch eine in den übrigen Versionen fehlende Einlage im syrischen Alexanderroman, wo es heisst, Alexander habe nach der Vernichtung der Bande des Parjōg von Bāhl (*Bālhīqājā*), welche den Gefechten gegen die in Baktrien eingefallenen Massageten des Spitamenes (Arrian 4, 16, 4 – 17, 2. Curt. 8, 1, 2-6) entspricht, dem Ammon zu Ehren einen Tempel und eine Stadt erbaut, die er Margianos nannte, d. i. Marw. Dass die Vernichtung des Parjōg und die Gründung der Stadt Alexander selbst zugeschrieben wird, ist natürlich unhistorisch. 'Marganīqōs d. i. Murw' wird dann auch in dem Verzeichnis der Gründungen Alexanders aufgeführt; s. *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of Ps.-Callisthenes* ed. E. A. Wallis Budge p. 208. 253, 8. Nöldeke, *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik* S. 39 = SBWA, Bd. 128, 1893, Nr. IX.

Das von den arabischen Geographen aufgeführte اسكندرة *Iskandara* in Chuttal (Ist. ٢٧٧, 1; ٢٧٩, 9 = IḤ ٣٨١, 17. Muq. ٣٩٠, 15. ٣٩١, 4) wurde wohl beim Feldzuge gegen Pareitakene (so cod. A) gegründet und wird nicht weit vom Felsen des Sisimithres oder Chorienes d. h. in der Nähe der Steinbrücke gelegen haben. In der Tat führt es Muqaddasī zwischen Tamlijāt und Munk auf, die beide südöstlich von der Steinbrücke lagen. Bei Istachrī steht es zwischen Hulbuk (Halīk?) und Munk. Iskandara lag allein von sämtlichen Städten von Chuttal im Gebirge und war nach Muqaddasī äusserst blühend. Die Stadt hatte demnach die Aufgabe, als Zwingburg in dem schwierigen Pareitakene zu dienen und namentlich den wichtigen Übergang über den Wachšāb bei der Steinbrücke zu decken.

In der oben erwähnten Einlage der aus dem Mittelpersischen übersetzten syrischen Version des Alexanderromans wird erzählt, wie Alexander nach Überschreitung eines grossen Flusses in Sōδ (Sogdiana) und nach Einnahme einer Stadt (zu Grunde liegt die Züchtigung der sieben aufständischen Städte Arrian 4, 2, 1-3, 5. Curt. 7, 6, 15-23)

zu den *Sōndīqājē* (Sogdianern) kommt, wo er Samarkand gründet und der Rhea (Nanai) einen Tempel baut. Nach Überschreitung des Flusses ܒܪܛܝܡܛܘܣ (Polytimetos) gelangt er dann in eine Landschaft mit Städten und zahlreichen Dörfern, an einem wasserreichen Flusse, wo er eine grosse Stadt erbauen lässt, die den neuen Namen ܡܕܝܢܬ ܫܕܐ ܕܟܘܫ erhält, 'das ist die welche auf persisch Bāhl heisst'. In dieser Stadt erbaut er zwei Tempel, einen dem Zeus und einen der Rhea. Diese beiden Städte figurieren auch in dem Verzeichnis am Schluss: 'Alexandreia im Lande *Sōḏ* d. i. Samarkand' und 'Alexandreia in Kūš d. i. *Bāhl*' (*The History of Alexander the Great* p. 204 ff. 253, 9-10), und zwar ist hier die richtige Form Alexandreia statt des verdorbenen ܡܕܝܢܬ ܫܕܐ (lies ܡܕܝܢܬ ܫܪܐ vgl. *Eranšahr* 87 f. Allein diese Erzählung ist vom Verfasser des Stückes unter Benutzung historischer Quellen frei komponiert. Dieser vermengt den Tanais–Iaxartes mit dem Polytimetos und verlegt das sogdianische Alexandreia vom Tanais nach der Hauptstadt Marakanda. Ebenso identifiziert er das Alexandreia κατὰ Βάκτρα mit der Hauptstadt Baktra, wo Alexander, wie er aus den Historikern wusste, den Winter 329/8 verbrachte. Er hat also ein ähnliches Verzeichnis benutzt wie das von Steph. Byz. überlieferte, und die beiden hier aufgeführten Gründungen in Sogdiana und Baktrien auf die Hauptstädte bezogen. Aus dem syrisch–persischen Alexanderroman stammt dann auch die Notiz des Ibn al–Faqīh über die Gründung von Balch durch Alexander (Iāq. I ٣٥٥, 17. ٧١٣, 13; s. *Eranšahr* 88), und ebenso ist der Roman die einzige Quelle der in den arabisch–persischen Nachrichten allgemeinen Annahme, dass Samarkand und Marw Gründungen Alexanders seien.

Dagegen empfängt die nur bei Strabon begegnende Nachricht, dass auch Marakanda von Alexander zerstört worden sei eine gewisse Bestätigung durch eine merkwürdige Überlieferung in dem Verzeichnis der Provinzialhauptstädte von Iran § 5 Modi, wo es unter Samarkand heisst: *ut pas guǧastak Sōkandar sōxt ut andar drajāp aβgand dēnkart haft xwatājān.* 'Und hernach verbrannte der verfluchte Alexander und warf in den Strom die Religionsschrift der Sieben Herrscher'. Diese 7 Herrscher werden im folgenden aufgezählt: es sind Ǧam, (Až–i dahāk), Frētōn, Manōčihr, Kāj–Ōs, Kai–Chosroβ, Lohrāsp und Wištāsp. Cf. Markwart, *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr,* ed. J. Messina, *Anal. or.* Nr. 3, Roma 1931, p. 9. Blochet's weicht hier übrigens bedeutend von

Modi's Guǧarātītranskription ab. Vorher heisst es, Zarathuštra habe die Religion gebracht und auf Befehl des Königs Wištāsp 1200 Kapitel in Religionsschrift (*dēn–dipīwarīh*) auf goldene Täfelchen geschrieben und im Schatze des von Kai-Chosroβ in Samarkand errichteten Wrhrānfeuers niedergelegt. Diese Überlieferung darf deswegen eine gewisse Bedeutung beanspruchen, weil sie jedenfalls einen viel altertümlicheren Eindruck macht als die herrschende Darstellung der persischen Mazdajasnier, derzufolge Wištāsp in Balch oder in Stachr residiert und das Awestā in zwei Exemplaren im Schatze von *Šaspīgān* (v. l. *Šapīgān*, Šapān) und in der Burg der Schriften (*dižə–i nipišt*) d. i. in Nisājak in *Pārs* verwahren lässt. Auf eine nähere Erörterung der Stelle muss ich hier verzichten.

142. Die Grenzfestung Ἀλεξάνδρεια ἐσχάτη scheint nach Alexanders Tode von den Nomaden zerstört worden zu sein und wurde von Seleukos I. wieder hergestellt (1). Allein die ersten Seleukiden scheinen sich nicht lediglich auf die Abwehr beschränkt, sondern die Grenzen des Reiches auch erweitert zu haben. Wir erfahren von einer Gründung Antiochios' I. in Skythien (2), und Demodamas, der Feldherr des Seleukos und Antiochos, überschritt den Iaxartes und errichtete hier dem didymäischen Apollon Altäre (3). Insbesondere

(1) Appian. *Syr.* 57.

(2) Steph. Byz. s. v. Ἀντιόχεια.

(3) Plin. *h. n.* 6, 49. Spätere Alexanderhistoriker lassen bereits Alexanders Heer bei der Verfolgung der Skythen auf dem jenseitigen Ufer des Iaxartes bis über die Grenzsteine des Dionysos hinaus vordringen. Curt. 7, 9, 15-16: Transierant iam Liberi Patris terminos, quorum monumenta lapides erant crebri intervallis dispositi arboresque procerae, quarum stipites hedera contexerat. Sed Macedones ira longius provexit: quippe media fere nocte in castra redierunt, multis interfectis, pluribus captis. *Epit. Mett.* ed. Otto Wagner § 12, p. 99, 1-3: eos Macedones per noctem sequentes usque ad Liberi Patris columnam pervenisse dicuntur. unde ad flumen Tanaim et castra reversionem fecerunt. Es läge nahe, in dieser Angabe eine Anspielung auf den später so berühmten Weinbau von Ta Wan zu erblicken; allein aus Plin. *h. n.* ersehen wir, dass diejenige Quelle, welche zuerst von Grenzmarken des Dionysos in dieser Gegend gesprochen hatte, dieselben nach Sogdiana in die Nähe von Ἀλεξάνδρεια ἐσχάτη gesetzt hatte: ultra Sogdiani, oppidum (Ma)r(ac)anda et in ultimis eorum finibus Alexandria, ab Alexandro Magno conditum. arae ibi sunt ab Hercule ac Libero Patre constitutae, item Cyro et Samiramide atque Alexandro, finis omnium eorum ductus ab illa parte terrarum, includente flumine Iaxarte, quod Scythae Silim vocant, Alexander militesque eius Tanain putavere esse: transcendit eum amnem

werden aber die hellenischen Könige von Baktrien, die ihre Herrschaft bis zu den Serern und Phaunen auszudehnen trachteten, auch nach dieser Richtung, nach Faryāna hin ihr Gebiet vergrössert haben.

---

Demo(dam)as, Seleuci et Antiochi regum dux, quem maxime sequimur in his, arasque Apollini Didymaeo statuit.

Wenn dieser Passus wirklich ganz aus Demodamas stammt, so hat er sich augenscheinlich den Megasthenes zum Vorbild genommen. In Indien hatte Alexander nur zwei mythische Vorgänger: Herakles und Dionysos; Semiramis und Kyros dagegen, die gleichfalls die Eroberung Indiens versucht hatten, waren schmählich gescheitert (Nearch. fr. 23 bei Arrian ἀνάβ. 6, 24, 2-3. Megasthen. fr. 20. 21 bei Strab. ιε 1, 6, p. 686/7. Arrian *Ind.* 5, 4-12. 9, 10-11; vgl. Diod. 2, 38, 1). Die indischen Oxydraker, deren Land die südöstlichste Grenze der Gabe des Dionysos war, galten darum als Abkömmlinge dieses Gottes (Strab. ιε 1, 8 p. 687/8. § 33, p. 701), und Curtius 9, 4, 21 (vgl. 3, 10, 5) lässt daher Alexander vor dem Angriffe auf sie seinen Soldaten vorhalten: Herculis et Liberi Patris terminos transituros illos. In ihrem Gebiete am Hyphasis lagen die Altäre Alexanders; vgl. die Rede des Eumenes an die Argyraspiden bei Iustin. 12, 2, 9: commemorans solos esse quorum virtute Oriens sit domitus, solos, qui militiam Liberi patris, qui Herculis monumenta superarint. Auch die Epistula Alexandri Macedonis ad Aristot. p. 204, 7 ed. Kübler erwähnt Alexanders Reise mit Porus ad Herculis Liberique trophaea in orientis ultimis oris und denkt sich jenseits der Trophäen des Hercules und Liber die Säulen Alexanders (p. 220, 15 ff.); vgl. Ausfeld, *Zur Kritik des griech. Alexanderromans*, Karlsruhe 1894, S. 11. Dass aber die von Plinius wiedergegebene Nachricht von den Fabeln der Begleiter Alexanders und Späterer über die Züge des Herakles und Dionysos in Indien abhängig ist, geht schon daraus hervor, dass denselben einheimische Legenden über echtindische Götter zu Grunde liegen (vgl. Iustin. 42, 3, 2. Diod. 2, 39, 1).

Im Nordosten war dagegen auch Alexander nicht weiter gelangt als Herakles, Dionysos, Semiramis und Kyros: die Anwesenheit des Kyros bezeugte die Stadt Kyropolis, die Spuren der Semiramis aber glaubte man überall zu entdecken, wo man eine auf einem Berge oder Hügel, zumal einem runden künstlichen Hügel erbaute Stadt antraf. Die von Alexander in Sogdiana gegründeten oder wohl richtiger wiederhergestellten und befestigten Städte lagen aber nach Curtius in der Tat sämtlich auf ragenden Hügeln. Auch dieser paart übrigens bei der Erwähnung von Kyropolis als Gründung des Kyros den Perserkönig mit Semiramis. Bei Polyain. 8, 26 beschreibt Semiramis auf einer Stele die Grenzen ihres Reiches folgendermassen: Ἐγὼ Νίνου βασιλεύσασα πρὸς ἕω μὲν ὥρισα ποταμὸν Ἰναμάμην (l. Ἰαμάνην = *Iamunā*), πρὸς δὲ μέσον ἡλίου τὴν φέρουσαν λιβανωτὸν καὶ σμύρναν, ἀπὸ δὲ χειμῶνος Σάκας καὶ Σόγδους. Demodamas setzte nun den historischen Altären Alexanders und den Grenzsäulen des Herakles und Dionysos im Südosten Altäre Alexanders sowie des Herakles, Dionysos, der Semiramis und des Kyros an der Grenze zwischen Sogdiana und den Skythen entge-

So ward Faryāna eine Mark von Sogdiana und dies wird in der Tat durch den ältesten Namen der Landschaft ausgedrückt. Die überlieferte griechische Form Οὐανδάβανδα ist eine Art Dittographie, entstanden aus einer übergeschriebenen Korrektur $\frac{\beta\alpha\nu\delta\alpha}{\text{ουανδα}}$, welche für die soγdische Form Οὐάνδα = *βand* die persische Βάνδα = mp. np. *band* verlangte. Die Chinesen nennen die Landschaft ‘Gross-*Wan*’ zum Unterschiede von dem kleinen Staate ‘Klein-*Wan*’ westlich von den Dzī K’iung. Die Silbe *Wan* gibt die sogdische Form *βand* so genau wieder als es mit chinesischen Schriftzeichen möglich war, besonders wenn man noch den Zeichengeiz der ältesten Umschreibungsweise fremder Namen in Betracht zieht (1). Das Wort *βand,* np. *band* bedeutet u. a. ‘Riegel’, ‘Damm’, hier speziell im Sinne von ‘befestigte Grenze,

---

gen. Hieraus lässt sich immerhin entnehmen, dass zu seiner Zeit in der östlichen Grenzlandschaft von Sogdiana, dem nachmaligen Usrūšana, der Weinbau bereits verbreitet war.

Die *ara Alexandri* steht auf der Tab. Peut. Segm. XII 3 scheinbar südlich vom fl. Oxus über einem kleinen Gebirge. Allein diese Zeichnung ist lediglich durch Platzmangel veranlasst: in Wirklichkeit ist die *ara Alexandri,* gleich den quer durch den Oxus eingezeichneten ESSEDONES·SCYTHAE, über dem am Nordrande des Mons Taurus quer durch Asien dahinfliessenden fl. Araxes zu denken. Zwei andere Altäre mit der Aufschrift: Hic Alexander responsum accepit: Usque quo Alexander sieht man über der östlichen Fortsetzung des Mons Imeus, nicht weit von Sera maior; vgl. Palladios, *De India et Brachmanibus* bei C. Müller, *Ps.-Kallisthenes* III 7, p. 102.

Marinos hat Alexanders Altäre gar an den wirklichen Tanais nach Europa versetzt; vgl. Ptol. 3, 5, 12, p. 431, 10 ed. C. Müller: Oros. I 2, 2: Europa incipit ut dixi sub plaga septentrionis a flumine Tanai, qua Riphaci montes Sarmatico aversi oceano Tanaim fluvium fundunt, qui praeteriens aras ac terminos Alexandri Magni in Rhobascorum finibus sitos Maeotidas auget paludes.

Die Ἀλεξάνδρου στῆλαι im Kaukasos (Ptol. 5, 8, p. 914, 4 ed. C. Müller) gehen dagegen auf einen andern Zweig der Alexanderlegende zurück; es ist hier das Kaspische Tor gemeint, das Alexander mit eisernen Toren abgesperrt haben soll, d. i. ursprünglich das Tor von Darband. Ios. πόλ. Ἰουδ. 7, 244. *Eranšahr* S. 99 ff. Ob diese Erfindung schon in die Zeit des kaukasischen Feldzuges des Pompeius zurückgeht oder erst unter Nero ausgeheckt worden ist, ist bis jetzt nicht sicher zu entscheiden.

(1) Das anlautende *w* der chinesischen Transkription ist als Halbvokal (engl. *w*) zu betrachten und wäre besser durch *u* zu umschreiben. Daraus erklärt sich das prothetische *j* der nordchinesischen Aussprache *jüan.* Ähnliches gilt für *Goat-si, Süeh-ši* (s. u.).

Grenzfestung' = arab. ثغر, wie in Namen الطاربند *aṭ-Ṭārband* (1), طراربند *Ṭurār-band* (2), sonst تراز *Turār* (Muq. ٤٨, 13. ٣٣, 1. ٢٧٤, 4), اطراز ، طراز *Otrār* (Iāq. I ٣٦٠, 2, so noch heute), Grenzfestung gegen Turkistān. Der politische und militärische Mittelpunkt dieser Mark blieb die Stadt Ἀλεξάνδρεια ἐσχάτη; daraus erklärt sich, dass Chuǧanda nachmals immer zu Farγāna, nicht zu Usrūšana gehört hat. Die Folge dieser politischen Expansion war, dass Ta Wan frühzeitig sprachlich und kulturell sogdisiert wurde. Vermutlich ist es zu derselben Zeit ein unabhängiges Königreich geworden, als sich Sogdiana von den hellenischen Königen losriss. Der Name Οὐάνδα könnte also an sich wohl schon bei Hipparch gestanden haben. Dies ist jedoch unwahrscheinlich, sonst müsste man erwarten, dass die Ἰάτιοι mit ihm in unverrückbare Beziehung gesetzt wären. Wahrscheinlich entstammt er einem weit jüngeren Berichte über eine von den hellenischen Städten im Norden des Pontos ausgehende innerasiatische Handelsstrasse, auf welche auch die zahlreichen Völker-, Gebirgs- und Flussnamen im Norden von Οὐάνδα, wie Τάπουρα, Ἀσπήσια, Σύηβα ὄρη etc. zurückgehen.

143. Im Süden war Ta Wan begrenzt von den *Kui Sak* d. i. den Saken am Kui (Oxus, hier der Wachšāb) und den *Sak* der Fürstentümer Koan-tuk und Hiu-sun im Alaitale und am Oberlaufe des Qyzyl-su nw. von Kāšγar. Nach dem Hu Han-šu liess der mächtige König Hien von Sa-ku (Jārkand), nachdem ihm bereits Ta Wan tributpflichtig war und er im Jahre 46 n. Chr. Šan-šan (südlich vom Lopnor) überfallen und Kūča annektiert hatte, den König von Kui Sak zur Unterwerfung auffordern. Dieser tötete aber den Gesandten im Vertrauen auf die weite Entfernung seines Landes, worauf er von Hien angegriffen und überwältigt wurde. Hien ernannte nun zum König von Kui Sak einen Mann dieses Landes namens *Se-kien,* bald aber versetzte er diesen als König nach dem von Kūča abgetrennten Königreich Å-lui (Bugur), wo er nach einer Anzahl von Jahren einem von den Hiung-nu unterstützten Aufstande der Leute von Kūča zum Opfer fiel und erhob einen andern Vornehmen zum König von Kui Sak (3).

(1) al-Chuwārizmī bei C. A. Nallino, *Al-Ḫuwârizmi e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo,* p. 36, n. 3. Tab. II ١٥١٧ 8. ١٥٢١, 5; Iāq. III ٤٨٧, 13.

(2) al-Farγānī p. 38 ed. Golius (wo unrichtig طرانرند). Ibn Rusta ٩٨, 5. Ibn al-Faqīh ٣٢٢, 5, bei Iāq. I ٣٦, 4, 23 und Ibn Fūnus in طرابزندة verdorben.

(3) Hu Han-šu Kap. 118 f., übs. von Ed. Chavannes, Toung pao 1907, p. 200 s. Deguignes, *Hist. générale des Huns* I 2, 113 gibt die Stelle sehr

Diese *Kui Sak* entsprechen ohne Zweifel den von Alexander d. Gr. bekämpften Saken nördlich von der Steinbrücke in Pareitakene, sowie den Κωμῆδαι der Beschreibung der Seidenstrasse.

144. Allein Ptolemaios hat ausserdem noch am oberen Oxus einen zu Sogdiana gerechneten Stamm Κιρροδεεῖς (v. l. Κιρρῶδαι, Κιρρᾶδαι), der also mit den Komeden konkurrieren würde. Es wäre indessen sehr verkehrt, hinter dieser Notiz irgend welche verschollene Kunde zu wittern. Schon die Endung –εῖς, die sonst in echten Volksnamen nicht gebräuchlich ist (1), sondern ursprünglich nur von Städtenamen abgeleiteten Ethnika zukommt, macht bedenklich. Schlagen wir nun die Karte des Castorius auf, so sehen wir (Segm. XII 4) über dem MONS IMEVS, der östlichsten Fortsetzung des Mons Taurus, ein Volk CIRRABE INDI, und unter jenem Gebirge zwischen CASPYRE und Sera maior ein anderes CIRRIBE.INDI verzeichnet. Letztere erinnern unmittelbar einerseits an den sinus *Cirnaba* in Hinterindien, Plin. *h. n.* 6, 55 (der Golf von Martāban, zwischen promunturium Chryse und flumen Atianos), andrerseits an die *Chirotosagi* in den montes Hemodi (Hīmālaja), Plin. 6, 64, in deren Namen unverkennbar die *Kirāta* der Inder stecken (2), sowie an die Landschaft Κιρραδία, ἐν ᾗ φασι γίγνεσθαι τὸ κάλλιστον μαλάβαθρον Ptol. VII 2, 16. Letztere entspricht dem Lande der Σησάται, aus dem nach dem Periplus des Erythräischen Meeres § 65 das Malabathron kommt. Es wird hier eine Fabel erzählt, die erklären will,

---

ungenau wieder : ' Après avoir fait trembler toute la petite Boukharie, Hien franchit ces montagnes qui séparaient ses États des pays que l'on appelle aujourd'hui la grande Boukharie, et vint faire la guerre aux *Su,* nation Tartare qui avait abandonné autrefois le pays des Ou–siun pour venir s'établir sur les bords de l'Oxus ou Gihon, dans les pays où regnèrent anciennement les successeurs d'Alexandre '. Deguignes denkt sich also die Sitze dieser *Kui Sak* offenbar am vereinigten Oxus in der Gegend von Baktra.

(1) Asinius Quadratus sagte Γηλύς für Γῆλοι (Steph. Byz. s. v. FHG. III 659). Auch der Name der Θατεῖς an der Maiotis (Latyschev, *Inscr. ant. orae septentrionalis Ponti Euxini,* vol. II, Nr. 8. 15. 346. 347. Mela 1, 114 Thaetae), der mir gerade zur Hand ist, ist kein echter Volksname, sondern erst von einem Flussnamen abgeleitet. Vgl. Latyschev, l. c., p. XIV. Karl Müller zu Ptol. V 8, 2, p. 904 a. Sonst sind die Ethnika auf –εύς Ableitungen von Städtenamen, z. B. Ἀλεξανδρεύς, Ἐρετριεύς etc.

(2) Gentes quas memorare non pigeat, a montibus Hemodis, quorum promunturium Imaus vocatur incolarum lingua nivosum (sic) significante, Isari, Cosiri (= Caspiri), Izi et per iuga Chirotosagi.

wie die Σησάται das Malabathron an die Grenze von Θίν (*Čīna*, hier wohl speziell *Siok* = Sse-tschuan) bringen und wie es von da durch stummen Tauschhandel nach dem fernen Lande Thin gelange (1). Die Σησάται sind hier im mittleren Hīmālaja gedacht, da der *tamāla*-Baum, welcher das Malabathron (skt. *tamāla-pattra*) lieferte (Cinnamomum tamala, Laurus cassia), ausschliesslich im ' tropical and subtropical Himalaya from near the Indus to Bhotan ' vorkommt (2). Ptol. setzt dagegen seine Κιρραδία über den Golf von Bengalen ; östlich von der östlichsten Gangesmündung hat er zunächst VII 2, 2 eine Κιρραδῶν πεντάπολις, darüber steht Κιρραδία und weiter nordöstlich über dem Gebirge Μαίανδρος (*Mandara*): Τιλᾶδαι· (3) καλοῦσι δὲ οὕτως τοὺς Βησάδας· εἰσὶ γὰρ κολοβοὶ καὶ πλατεῖς καὶ δασεῖς καὶ πλατυπρόσωποι, λευκοὶ μέντοι τὰς χρόας. Diese Beschreibung stimmt ganz mit derjenigen der Σησάται im *Periplus:* κατ' ἔτος δὲ παραγίνεται ἐπὶ τὴν συνορίαν τῆς Θινὸς ἔθνος τε τῷ μὲν σώματι κολοβοὶ καὶ σφόδρα πλατυπρόσωποι *σιμοί τε· ἔστι δὲ λόγος (4) αὐτοὺς λέγεσθαι Σησάτας, *παρομοίους ἀνημέρους (5). Marinos hat hier offenbar dieselbe Quelle benutzt wie der Zusammensteller des Periplus ; die Namen Σησάται und Βησᾶδαι gehen beide auf eine gemeinsame Grundform Κηρᾶται = prak. *Kērāta*, skt. *Kairāta* (mit Wrddhi) zurück (vgl. z. B. Βουσάκτεροι bezw. Βαουσάκτεροι, wie die meisten Hss. bei Ptol. II 11, 9 für Βρούκτεροι lesen) (6). Die Nebenform Τιλᾶδαι setzt eine lateinische Quelle voraus, in der *c* und *t* leicht verwechselt werden konnten. Die so gewonnene Form **Ciladae* gibt eine Māgadhīform **Kilāda* wieder, wofür im Satapatha Brahm. I 1, 4, 14 *Kilāta* vorkommt (7). Marinos

(1) Vgl. Karl Müller, *Geogr. Gr. min.* I, 304.

(2) Vgl. über die Pflanze, von welcher das Malabathron stammte, F. Ph. Vogel, *Gegevens betreffende eene handelsverbinding tusschen Indië en China over Tibet gedurende de oudheid* (*Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië,* VI^de volgreeks, 6^de deel) 1899, S. 93 f.

(3) Lassen, *Ind. Altertumskunde* I² 534 A. 2 Πλᾶδαι.

(4) So vermute ich für ενμοι εἰς τέλος τε der Hs.

(5) So Salmasius ; Hs. παρομοιοῦσιν ἡμέραις.

(6) Das Alter der Lesart Βησᾶδαι wird übrigens bezeugt durch Palladios, περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων bei C. Müller, *Ps.-Callisthenes* III 8, p. 103 b, paen. 104 a Z. 5, der die Βισάδες als höhlenbewohnende Zwerge schildert, aber statt des Malabathron den Pfeffer liefern lässt, sie also ins Pfefferland (Malabar) setzt. — Σησάται und Βησᾶδαι können nicht auf skt. *Niṣāda* zurückgehen, wie Lassen, *Ind. Alt.*, I² 534, A. 2. III 37, wollte.

(7) Vgl. Ph. Vogel, a.a.O. S. 93 A. 2.

hat aber fraglos die Κιρρᾶδαι bezw. Κηρᾶδαι (*Kirāta*), bei denen das Malabathron wuchs, viel zu weit nach Südosten gerückt, und nur darüber lässt sich streiten, wie diese Verschiebung zustande gekommen ist. Der *Periplus* erwähnt nun § 63 in der Nähe des Ganges einen gleichnamigen Handelsplatz, über welchen das Malabathron, gangetische Narde, Steckmuschelseide und die ausgezeichnetsten quadratischen Erzeugnisse, die gangetische heissen, ausgeführt wurden, und da die Prakrtform *Kirāṭa* ausschliesslich die Bedeutung 'Kaufmann' hat, so liegt es nahe, damit die Κιρραδῶν πεντάπολις östlich vom Gangesdelta zu verknüpfen und in dieser Faktoreien zu erkennen, nach welchen die Kirātas das gesuchte Malabathron brachten. Auf der andern Seite kennen die indischen Epen auch wilde Kirātas, die in der Nähe des Landes *Lānhitja* (am Brahmaputra), also gerade da, wo Ptolemaios seine Τιλᾶδαι ansetzt, und auf den Inseln wohnten (1). Von einem solchen kannibalischen Stamm, der bei Ptol. VII 2, 4 Βησυγγεῖται heisst, ist nun auch der *sinus Cirnaba* bei Plinius benannt, der dem κόλπος Σαβαρικός des Ptol. d. i. dem Golf von Martāban entspricht (s. u.), und auf diese Weise erklärt es sich ungezwungen, dass Marinos verschiedene weit auseinander liegende unarische Stämme, die unter der Bezeichnung Kirāta zusammengefasst wurden, vermengt hat. Ursprünglich bezeichnete dieser Name aber, wie es scheint, echte schwarze Pygmäen, Verwandte der Semang auf der Halbinsel Malakka, die im Laufe der Zeit vor den Ariern aus Indien in die unzugänglichen Gebirge und Schluchten des Hīmālaja zurückwichen und schliesslich auch hier vor den von Norden her eindringenden tibetisch-barmanischen Stämmen verschwanden, mit denen sie, so weit sie nicht ausgerottet wurden, verschmolzen und auf die nunmehr der alte Name überging.

Wie mit den CIRRIBE sind aber auch mit den CIRRABE keine anderen als die Kirāta des Himālaja gemeint. Die Verschreibung aus CIRRADE erklärt sich in der Schriftart der Tabula sehr leicht. Sie stehen hier unmittelbar unter dem nach Hyrkanien gehörigen Maxera. Hat Ptolemaios eine ähnliche lateinische Karte benutzt, so begreift man unmittelbar, wie er dazu kam, dieses Volk an den

(1) Vgl. Lassen I² 667 A. 2. Sylvain Lévi, *Le Népal*, Paris 1905, vol. II 75 s. Der *Periplus* § 62 kennt nördlich von der Landschaft Δωσαρηνή in Orissa zahlreiche barbarische Völker, ἐν οἷς οἱ Κιρρᾶδαι, γένος ἀνθρώπων ἐντεθλιμμένων τὴν ῥῖνα, ἀγρίων.

Oberlauf des Oxus zu versetzen, da er letzteren in dem als Fortsetzung des Tauros betrachteten Kaukasus entspringen lässt (1).

Dadurch empfängt zugleich unsere frühere Erklärung der Κάνδαροι an den sogdischen Bergen eine Bestätigung. Durch dieses Beispiel gewitzigt werden wir uns aber wohl hüten, die an den Oberlauf des Iaxartes, also nach unserer Wiederherstellung gerade nach Οὐάνδα gesetzten Ἀριστεῖς ohne weiteres als einen Rest echter Kunde anzuerkennen (2).

145. Im Norden und Nordosten müsste man sich der berichtigten Zeichnung des Ptol. zufolge Sogdiana einschliesslich Ta Wan gleichfalls von Saken begrenzt denken, und zwar von der Quelle des Iaxartes d. h. den Qārā–darjā bis zu seiner Biegung. Hier erhebt sich vor allem die Frage: wo haben wir diese Biegung zu suchen? Zur Wahl stehen das grosse Knie westlich von Chuǧand, die nördliche Biegung bei Čardary westlich von Taschkend, und die nordwestliche Biegung bei der Einmündung des Arys südlich von den Ruinen von Otrār. Ptolemaios selbst setzt sie sehr weit nördlich, unter 120° L. 40° 30′ Br. und zwar in die Nähe der Τάπουρα ὄρη (3), und lässt dort das Gebiet des grossen Volkes der Ἰαξάρται beginnen. Dies scheint zunächst für eine der beiden nördlichen Biegungen, näherhin für die bei Čardary zu sprechen. Allein es ist doch an sich

(1) Der Name *Kirāta* war allerdings auch im heutigen Kāfiristān im Hindukuš bekannt. Bērūnī, *Ind.* ۱۳۰, 1 ff. sagt vom Ġōrband-Flusse (j. Sanǧšīr): ‘es vereinigt sich mit ihm der Fluss von Šarwat und Sāwa [d. i. der Alingar und Ališang], die an der Stadt Lampaka d. i. Lamγān vorbeifliessen und sich bei der Festung Darūta [auf der Map of Afghánistán. N E Section Daranta oberhalb Ǧalālābād] vereinigen; und es fällt in ihn der Fluss von *Nūr* und قيرات *Qirāt*’. Unter letzterem Flusse ist der Kūnar zu verstehen. *Nūr* ist ein rechtes Seitental des unteren Kūnar, das noch jetzt Nūrgal heisst; mit *Qirāt* ist daher wahrscheinlich das Tal des Peč gemeint, gleichfalls eines rechten Nebenflusses des Kūnar oder Qāšqār, dessen Hauptarm aus dem Lande der schwarzen Presun oder Wiron kommt, die füglich in Gandhāra als Kirāta bezeichnet werden mochten. Diese kommen indessen für die Tabula und Ptol. kaum in Betracht. Vgl. über *Nur* Masson, *Various Journeys* III 280-282. Elliot, *The History of India as told by its own Historians* I 47. II 464 ff. — Raverty’, *Notes on Afghánistán*, p. 134 f., worauf der Verfasser wiederholt verweist (Ṭabaqāt-i Nāçirī 77, n. XLV), ist mir leider nicht zugänglich.

(2) Tomaschek, *Sogdiana* 50 möchte sie mit رشتان *Rištān* an der Strasse von Chwākand nach Margēlān zusammenbringen.

(3) Ptol. VI 14, 10. p. 427, 4, ed. Wilberg.

wenig wahrscheinlich, dass die Hellenen von dem Wüstenlaufe des Stromes nähere Kenntnis besessen haben sollten, andernfalls hätten sie ihm von jener Biegung an schwerlich einen horizontalen Lauf gegeben. Überdies lässt die Zeichnung des Ptol. klar erkennen, dass der Strom bei jenem Knie aus einem von Gebirgen eingeengten Gebiete in die unabsehbare Ebene hinaustritt. Es ist somit klar, dass nur das grosse Knie westlich von Chuğand in Betracht kommen kann, das allerdings der Aufmerksamkeit der Griechen kaum entgehen konnte, zumal bereits Alexander ganz in die Nähe gelangt war, wennschon dieser Zusammenhang bei Ptol. völlig verwischt ist, bei dem sowohl Ἀλεξάνδρεια ἐσχάτη (122° L. 41° Br.) als Κυρέσχατα (125° L. 46° 20′ Br.) weit vom Iaxartes und zumal von jener Biegung weggerückt sind. Demnach beschränkt sich jene Grenzbestimmung in Wirklichkeit auf Οὐάνδα (Faryāna), als dessen Nordgrenze im Sinne der Quelle der Iaxartes gilt, und das von Ptol. gestellte ethnologische Problem reduziert sich auf die Frage: lässt es sich erweisen oder wahrscheinlich machen, dass auch jenseits von Faryāna am Nordufer des Iaxartes Saken gesessen haben?

146. Wäre nun die Annahme zutreffend, von der namentlich K. Neumann und Müllenhoff ausgegangen sind, dass uns bei Plin. *h. n.* 6, 50 ein Verzeichnis der von Demodamas am Iaxartes erkundeten skythischen Völker vorliege, so befänden wir uns in ausnahmsweise günstiger Lage. Leider entpuppt sich dieselbe jedoch bei näherem Zusehen als ein Trugbild. Wir lesen bei Plinius nach der oben analysierten Skizze von Sodgiana: ultra sunt Scytharum populi. Persae illos Sacas universos appellavere a proxima gente, antiqui Aramios, Scythae ipsi Persas Chorsaros (1) et Caucasum montem Croucasim, hoc est nive candidum. multitudo populorum innumera et quae cum Parthis ex aequo degat. celeberrimi eorum Sacae, Massagetae, Dahae, Essedones, Astacae, Rumnici, Pestici, Homodoti, Histi, Edones, Camae, Camacae, Euchatae, Cotieri, Authusiani, Psacae, Arimaspi, Antacati, Chroasai, Oetaei. ibi Napaei interisse dicuntur a Palaeis. nobilia apud eos flumina Mandragaeum et Caspasum. nec in alia parte maior auctorum inconstantia, credo propter innumeras vagasque gentes. Daran schliessen sich Bemerkungen über das Kaspische Meer.

147. Dass im vorstehenden Passus Völker im nordwestlichen sowohl als im nordöstlichen Umkreise des Kaspischen Meeres ins

(1) Solin *Chorsacos*.

Auge gefasst sind, ergibt sich schon aus der Bemerkung über den skythischen Namen des Kaukasus, die sich nur auf den wirklichen, nicht auf den indischen Kaukasus beziehen kann, also von den europäischen Skythen, nicht etwa von den Saken stammen muss. Die Völkerliste selbst zerfällt deutlich in drei ungleiche Gruppen: die erste von *Sacae* bis *Essedones* umfasst die alten, aus den Dichtern und Logographen geläufigen Namen, zu denen noch die durch den Alexanderzug hervorgetretenen Daher kommen. Über die gegenseitige Lage dieser Völker ist hieraus nichts zu lernen. Dagegen ist nicht zu übersehen, dass nicht die von Aristeas und Herodot gebrauchte Namensform Ἰσσηδόνες beibehalten ist, sondern auf das bei Alkman vorkommende Ἐσσηδόνες (1) zurückgegriffen wird, das seitdem bei den Lateinern massgebend geblieben ist. In dieselbe Richtung weist die antiquarische Bemerkung über den angeblichen alten Namen *Aramii* d. i. *Ar$^{i}_{a}$mi*, die nur den Sinn haben kann, dass dem Gewährsmanne des Plinius der blosse Namensanklang genügte, um die Ἄριμοι Il. B 783 mit den Arimaspen in Verbindung zu bringen. Welcher griechische Skribent diese Kombination verbrochen hat, ist mir unbekannt (2). Die zweite Gruppe (*Astacae–Pestici*) bilden einige Stämme am Nordostufer des Kaspischen Meeres, der Löwenanteil entfällt aber auf das asiatische Sarmatien vom Nordwestufer desselben bis zur Maiotis.

148. Die *Homodoti* sind wohl nicht verschieden von den Imadochi im Umkreise der Maiotis ad iuga Caucasi 6, 21 und in (*H*)*omodoci* zu verbessern. Den *Camacae* begegnen wir wieder 6, 21 unter den Völkern um die Maiotis bis zum keraunischen Gebirge d. h. bis zum nördlichen Daghestan; es sind die CANNATE, welche die Karte des Castorius Segm. IX 2 über der Maiotis verzeichnet.

Die *Euchatae* vermute ich in *Autacas* 6, 21 (Camacas Oranos Autacas). Da die Verwechslung von *c* und *t* in diesen Namen in den Hss. sehr gewöhnlich ist, so hat die Verbesserung in *Auc*(*h*)*atas* nichts Bedenkliches. Wir finden sie aber nochmals unzweideutig in einer andern, dem Schlusse von 6, 50 parallelen Tradition 6, 22 a: alii influxisse eo Scythas Auchetas, Sater(c)haos (3), Asampatas, ab

(1) Steph. Byz., p. 339, 19.

(2) Poseidonios dachte dagegen an die Aramäer Syriens; vgl. Strab. ιγ 4, 6, p. 727. ιζ 2, 7, p. 750. 4, 27, p. 784/5. Andere suchten die Ἄριμοι in verschiedenen Gegenden Kleinasiens ib. ιβ 8, 9, p. 579. ιγ 4, 6, p. 726/7.

(3) *aterneos* R, *satherneos* a$^3$, *Atherneos* Sillig. Die Aspiration ist, wie so häufig, von den Abschreibern sekundär eingeführt. Die inschriftliche Form

iis Tanaitas et Napaeos viritim deletos. Die Euchatae und Cotieri entsprechen den Αὐχάται und Κατίαροι, zweien der drei Abteilungen der Skoloten nach der skythischen Stammsage (Her. 4, 6), die von Lipoxais und Arpoxais, den beiden älteren Söhnen des Stammvaters Targitaos abgeleitet werden, über deren Wohnsitze der Vater der Geschichte freilich nichts Näheres zu sagen weiss. Sie mit den 'abgefallenen' königlichen Skythen in Sibirien (Her. 4, 22) zu verknüpfen (1), liegt aber keine Veranlassung vor. An einer anderen Stelle (4, 88) setzt Plinius die Auchetae nach Europa: a Taphris per continentem introrsus tenent Auchetae, apud quos Hypanis oritur, Neuroe, apud quos Borysthenes. Müllenhoff hat an dieser Angabe Anstoss genommen, hauptsächlich weil man die Αὐχάται, die er irrtümlich als eine Abteilung der königlichen Skythen betrachtet (2), eher neben den Basilidae am Hypakyris (Mela 2, 4.11) als am Hypanis erwarte, die bei Plinius § 84 mit einander verwechselt werden (3). Dies ist jedoch nicht stichaltig. Mela, der die gleiche Quelle welche lediglich Herodot überarbeitet hatte, sonst vollständiger ausschreibt als Plinius, lässt allerdings in Übereinstimmung mit Her. 4, 51 nur den Tyras bei den Neuren entspringen (2, 7), dies schliesst aber keineswegs aus, dass in der gemeinsamen Vorlage auch die Quellen des Borysthenes d. h. des Pripet in das Gebiet jenes Volkes verlegt waren, zumal dieses in der Tat ostwärts bis zu den Androphagen am Borysthenes reichte (Her. 4, 100.125) (4).

---

ist Σαταρχαῖοι, s. Latyschev, *Inscr. ant. orae septentrionalis Ponti Euxini*, vol. I, Nr. 244.

(1) K. Neumann, *Die Hellenen im Skythenlande* I, 108.199. K. Müllenhoff, DA III 23*.

(2) Die königlichen Skythen (Σκύθαι βασιλήιοι) Herodots (4, 20. 22. 56, f. 59.71), bei Mela 2, 4.11 und Plin. 4, 84.88 Basilidae, entsprechen den Παραλάται der Stammsage, der vornehmsten Abteilung der Skoloten, die von Κολάξαις, dem jüngsten Sohne des Targitaos abstammte und selbst wieder in drei Königreiche zerfiel (Her. 4, 7). Vgl. A. von Gutschmid, *Kl. Schr.* III, 424.429.

Dem Namen nach stimmen zu Herodots Παραλάται die PARALOCAE SCYTHAE der Karte des Castorius Segm. XI 4/5 (Verwechslung von *c* und *t*), die aber links von den Lupones (Plin. 6, 29 *Lupenii*, arm. *Lp'ink'* im südöstlichen Daghestan), unter dem fl. Cyrus stehen, also scheinbar nach Transkaukasien (oder etwa in die Küstenebene südlich von Derbend?) gehören und merkwürdig an das Reich der Mask'it'k' bei Faust. Byz. 3 erinnern.

(3) a.a.O. S. 46**.

(4) Vgl. über die Sitze der Neuren Tomaschek, *Kritik der ältesten Nachrichten über den skyth. Norden* II, 3-7.

149. Über die *Auchetae* aber hat A. v. Gutschmid die ansprechende Vermutung geäussert, es scheine dies der eigentliche Name der ackernden Skythen (ἀροτῆρες) gewesen zu sein, deren Gebiet beim Ἐξαμπαῖος (j. Mertwgwod?) einem östlichen Steppenzuflusse des Hypanis (Bug), vier Tagfahrten oberhalb der Mündung dieses Flusses begann und im Süden an das der Ἀλαζόνες stiess (Her. 4, 17. 52). ‘Die Katiarer und Traspier [die Nachkommen des Arpoxais] sind demnach mit den zwischen diesen und den königlichen wohnenden borysthenitischen [oder landbauenden γεωργοῖ] und nomadischen Skythen zu identifizieren’ (1). Diese Vermutung wird nun durch die angeführte Überlieferung bei Plin. 6, 22 in erwünschtester Weise bestätigt, wo im Gefolge der Auchetae auch *Asampatae* auftreten. Dieser Stammname steht nämlich für **Axampatae* (vgl. *Asiaces, Asiacae* 4, 82 und Mela 2, 7 für *Axiacae,* Ptol. 3, 5, 6 p. 421, 5. 14 p. 433, 6. 10, 7 p. 469, 11 ed. Müller) und ist augenscheinlich von dem des Flusses bzw. des Ortes Exampaios abgeleitet, der auf der Grenze der Σκύθαι ἀροτῆρες und der Ἀλαζόνες lag (Her. 4, 52. 81). Ἐξαμπαῖος, das ‘heilige Wege’ bedeuten soll, ist bereits früher als thematischer altskythischer Plural **afsand-pahaja*(*h*) erklärt worden (2); Asampatae ist dagegen einfach vom Singular *afsand-pah-* (3) mittelst der später verallgemeinerten Pluralendung *-ta* (ursprünglich Kollektivendung *-tā,* skt. *-tā-*) gebildet und bedeutet ‘Anwohner von *Afsand-pah*’. Jetzt erst vermögen wir auch die sonst gänzlich unbekannte Völkerwanderung, auf welche Plinius dreimal anspielt und welche die westlichen Skoloten auf die Krim und an den Nordfuss des Kaukasus führte, einigermassen zu verstehen. Die beiden grossen westlichen Gruppen der Skythen, die ackernden (Auchaten und Asampaten), die Borysthenitеn und Nomaden (Κατίαροι, Satarchen, Spalaier u. s.) brachen aus bislang unbekannten Ursachen aus ihren Sitzen auf und zogen ostwärts an den Tanais, wo sie die dortigen königlichen Skythen vernichteten (6, 22) (4). Von da wandten sie nach

(1) A. v. Gutschmid, *Kl. Schr.* III, 1892, 429. — Tomaschek, a. a. O. I, 7 = SBWA Bd. 116, 1888, S. 721 setzt dagegen die Σκύθαι ἀροτῆρες, ‘welche die Kamennaja grada bewohnten’, den Κατίαροι und Τράπιες, die Αὐχάται den Γεωργοί und Γέρροι am Borysthenes gleich.

(2) *Unters. zur. Gesch. von Eran* II, 88 ff.

(3) Zum Verluste der Themavokale s. ib. II, 90.

(4) Die *Tanaitae* entsprechen offenbar demjenigen der drei skythischen Reiche zu Dareios’ Zeit, das an die Sauromaten grenzte, nämlich dem des Skopasis (Her. 4, 120, 128). Sonst erscheinen Ταναῖται als Barbarenvolk im

südwärts (1) und drangen bis zum Kuban und zum Bosporus vor, wo sie die Napen, eine andere wie es scheint seit langem auf der Ostseite der Maiotis wohnende Abteilung der Skythen ausrotteten (2) und den Namen des heimischen Flusses auf den kaukasischen übertrugen (3).

---

europäischen Sarmatien, dem alten Skythenlande, nur noch bei Ptol. 3, 5, 10, p. 430, 2 aus veralteter Quelle, und Ammian. Marcellin. 31, 3, 1 gibt *Tanaitae* als gewöhnliche Bezeichnung der den Grentungen benachbarten Alanen. Auf den Inschriften von Bosporos und Tanais aus der Kaiserzeit sind dagegen Ταναεῖται die Bürger von Tanais, und zwar eigentlich die barbarischen Einwohner der Stadt im Gegensatz zu den griechischen Kaufleuten; s. Latyschev, *Inscr. ant. orae septentrionalis Ponti Euxini* II, Nr. 36 427. 428. 430. 433. p. LVI.

(1) Wie sie sich dabei mit den Iazamaten oder Iaxamaten auseinandersetzten, die auf der Ostseite der Maiotis nördlich von den Maioten bis zum Tanais sassen und von Ephoros zu den Sauromaten, von Polyain. 8, 55, Demetrios von Kallatis noch zu den Maioten gerechnet werden (Ps.-Skymnos, περιήγ. 878-881 bei C. Müller, *Geogr. Gr. min.* I, 233. Steph. Byz. s. v.), erfahren wir leider nicht. Hekataios kennt dieses Volk noch weit im Süden in der Nähe von Sindike (Steph. Byz. s. v. Ἰξιβάται), und noch die Erzählung bei Polyain. 8, 55 über die Maiotin Τιργαταώ, die Tochter des Königs der Ixomaten und Gemahlin des Königs der Sinter, setzt voraus, dass die Wohnsitze beider Völker nicht allzuweit von einander entfernt lagen. Zugleich zeigt diese Geschichte, dass die Iaxamaten in ersten Viertel des vierten Jahrhunderts (zur Zeit des Königs Satyros I. von Bosporos, 407-387; vgl. Latyschev, l. c., II, p. XIX s.) noch ein sehr mächtiges Volk waren. An ihrer Stelle finden wir später (schon a. 310 v. Chr., Diod. 20, 22, 4) die Σιραχοί oder Σίρακες, die aus Asien kamen, Strab. ια 5, 8, p. 506, während die Iaxamaten über den Tanais gegangen waren. Dies ist ein weiterer Beweis dafür, dass die Wanderung der westlichen Skoloten schon vor 346 stattgefunden hatte. In Nordkaukasien stiess aber bald auf sie eine von den Gegenden um den Aralsee ausgehende Bewegung.

(2) Plin. *h. n.* 6, 20/1: sunt qui circa Maeotim ad Ceraunios montes has tradant gentes: a litore Napitas (Hss. napras) supraque Essedonas etc. Vgl. Steph. Byz. 469, 8: Νάπις, κώμη Σκυθίας. ὁ οἰκήτωρ Ναπάτης ἢ Ναπίτης. Ich vermute, dass auch der Name der Stadt Μάτητα (v. l. Μάπητα, Μαπίτα) auf der Ostseite der Maiotis bei Ptol. 5, 8, 2, p. 904, 1 (69° L. 48° 30′ Br.) aus Ναπίτα enstellt ist.

Ammianus Marc. 22, 8, 33 versetzt die Napaei nebst den Arichi und Sinchi (Ptol. 5, 8, 12, p. 908, 1 Ἄριχοι καὶ Ζίγχοι) fälschlich auf die taurische Halbinsel. Sonst sind die Napen ein verschollenes Volk; als solches werden sie wie die gleichfalls verschollenen Sigynnen in der orphischen Argonautik v. 759 südlich vom Phasis aufgeführt, und zwar westlich von den Σάπειρες (im Gau Sper im Tale des Čoroch).

(3) Den asiatischen Hypanis kennt bereits Aristot. *hist. an.* 5, 19, dann Alexander Polyhistor bei Steph. Byz. s. v. Ὕπανις; Cicero, *Tusc. quaest.* I, 39 verwechselt ihn mit dem europäischen Fluss; vgl. Ukert, *Skythien*, S. 200 f.

Auf dieser Völkerwanderung beruht es also, dass wir in einer anderen Völkerliste bei Mela und Plinius *Georgili* (Georgi) d. h. Herodots Σκύθαι γεωργοί in Nordkaukasien treffen (1). Wenn die Satarchen gleichfalls über den Tanais gekommen sind, so müssen sie später vom Ostufer der Maiotis über den Bosporos nach der Krim übergesetzt sein, wo wir sie nachmals ausschliesslich finden. Plin. 6, 22: aliqui flumen Ocharium labi per Canticos et Sapaeos, Tanain vero transisse Satharcheos Herticheos, Spondolicos, Synhietas, Anasos, Issos, Cataeetas, Tagoras, Caronos, Neripos, Agandaeos, Meandaraeos, Satharcheos Spalaeos. Diese Namen sind für uns bis jetzt spanische Dörfer, mindestens drei derselben sind aber lediglich unverstandene griechische Wörter: *spondolicos,* scheint entstellt aus *λυσισπόνδους 'vertragsbrüchig' (vgl. λυσίκακος, λυσίνομος u. a.), *synhietas* steht wohl für synhiētas = συνιέντας 'verstehend', und *cataeetas* für cataēetas = καταινέτας 'Bewilliger, Versprecher' (vgl. καταίνεσις 'Versprechen, Zusage' Plut. *Tib. Gracch.* 4). Auch in *Anasos* und *Issos* scheint ein Gegensatz zu stecken, ἴσους 'billig' und ἀνίσους 'unbillig' wäre aber wohl zu platt.

Die *Meandaraeis* erinnern an den Fluss Mandragaeus 6, 50.

Die *Spalaei* scheinen hier als eine Abteilung der Satarchen hingestellt zu sein, wie die sonst unbekannten *Hertichei* (F *hertichaeos,* R *erthicheos*).

Über die Satarchen Kallistratos von Herakleia fr. 3, FHG. IV 354 = Steph. Byz. p. 609, 9 ff.: Τάφραι καὶ Τάφρη ἑνικῶς, χώρα ταφρευθεῖσα περὶ τὴν Μαιῶτιν λίμνην ὑπὸ δούλων ταῖς δεσποίναις συμμιγέντων κατὰ τὸ πολυχρόνιον πόλεμον τῶν Σκυθῶν, τῶν δεσποτῶν πολεμούντων τοῖς Θρᾳξίν, ἢ τοῖς ἐντὸς Ἴστρου, ὡς Καλλίστρατος ἐν τρίτῳ. Ταύτην τὴν χώραν κατοικῆσαι Σατορχαίους. Οἱ οἰκοῦντες Σατορχαῖοι. Valerius Flaccus, *Argonaut.* 6, 144 f. Plin. *h. n.* 4, 85 (Hss. scythis Sataucis). Mela 2, 3 (cod. A *sarthagae*). 4, 10 (cod. A *sarthae*). Einen Ort Σατάρχη verzeichnet Ptol. 3, 6, 5 p. 440, 1 in der Südwestecke der taurischen Halbinsel, nach den anderen Quellen aber wohnten die Satarchen im nordöstlichen Teile derselben bis zu

(1) Mela 1, 13: super Amazonas et Hyperboreos Cimmerii Cissi (Chisoe Tab. Peut. IX 4, über Phamacorium), Anthiacae, Georgili, Moschi, Corsitae (von Pintianus verbessert in *Cercetae* Plin. 6, 19 *Coitae*), Phoristae (Tab. Peut. X 2 Phrystanite), Rimphaces (l. *Arimphaei;* vgl. § 117. Plin. 6, 19, 34). Plin. 6, 35: ultra eos (Arimphaeos) plane iam Scythae, Cimmerii, Cisi, Anti, Georgi et Amazonum gens, haec usque ad Caspium et Hyrcanium mare.

dem von den Sklaven der Skythen hergestellten Graben, der den östlichen Teil der Halbinsel abschloss und von dem Graben auf der Landenge von Perekop zu unterscheiden ist; vgl. Her. 4, 3. Kallistratos bei Steph. Byz. l. c. Karl Müller zu Ptol. 3, 6, 5 p. 439. Müllenhoff, DA III 50*.

Kallistratos liess die Absperrung der Halbinsel durch den Graben während eines langjähringen Krieges der Skythen mit den Thrakern oder südlich vom Istros erfolgt sein und brachte damit offenbar die Besiedlung durch die Satarchen in Verbindung. Das kann sich nur auf den Skythenkönig Ateas beziehen, der den Schwerpunkt des Reiches nach der Donaumündung verlegt hatte und die ostwärts bis zum Isker wohnenden Triballer schlug, einen Konflikt mit Byzanz hatte und im Jahre 339 v. Chr. 90 Jahre alt samt seinem Reiche dem Angriffe Philipps von Makedonien erlag. Dass dieses aber schon vorher innerer Schwäche verfallen war, erkennt man daraus, dass er gegen den König der griechischen Stadt Istros bei Philipp Hilfe suchte. Vgl. Müllenhoff a.a.O. III 133 f. A. v. Gutschmid, *Kl. Schr.* III 441 f. Kallistratos hat also die alte auf ein Amazonenvolk zielende Sage über den Ursprung des Grabens, welche Herodot mit der angeblichen Rückkehr der echten Skythen d. i. der *Aškuzāi̯a* (**Skuča*) von ihrem Zuge nach Asien am Ende des 7. Jahrhunderts verbunden hatte, auf die grosse Umwälzung in Skythien im 4. Jahrhundert übertragen. Daraus darf man jedenfalls schliessen, dass nach seiner Meinung die Besetzung der Gegend durch die Satarchen zur Zeit des Ateas stattgefunden hatte. Kallistratos scheint die Satarchen nicht für Nachkommen jener Sklaven, welche diese mit ihren Herrinnen erzeugten, gehalten zu haben, wohl aber der Gewährsmann des Plin. 4, 80, der mit Scythae degeneres et a servis orti aut Trogodytae die Satarchen meint (vgl. Mela 2, 10). Diese Bezeichnung ist ein Schimpf, der keinen andern Hintergrund hat, als dass die Satarchen nicht zu den königlichen, sondern zu den botmässigen Skythen (δοῦλοι Her. 4, 20) gehörten.

Zum wirklichen Verständnis der Bruchstücke bei Plinius 6, 50 und der Legende bei Diod. 2, 43 entgeht uns vor allem die Bedeutung des Volksnamens Πάλοι, Palaei, Spalaei, dessen Etymon auch in den sakischen (‘ indoskythischen ’) Namen Σπαλιρίσης (ind. *Śpalirişi*) und Σπάλυρις (ind. *Śpalahora*) enthalten zu sein scheint; vgl. *Assyriaca des Ktesias* 613 A. 377 (wo jetzt mehreres zu verbessern ist). Über den Wechsel der Formen mit und ohne anlautendes *s* vgl. *Osteurop. Streifzüge* 378 A. 3, *Unters. zur Gesch. von Eran* II 78 f. Plin. 6, 50

und in der Legende Diod. 2, 43 erscheint derselbe als Gesamtname eines Hauptzweiges des Skythenvolkes, wogegen umgekehrt 6, 22 *a* und *b* Satarchei eine umfassendere Bezeichnung ist, welche die Spalaei einschliesst. Die hier vorliegende Unklarheit verschwindet grossenteils, wenn zwischen diesen beiden Namen ein ähnliches Verhältnis obwaltete wie zwischen den Namen Μασσαγέται, Arzoae (Ἄορσοι) und Ἀλανοί (*Unters. zur Gesch. von Eran* II 82. 240). Dann ist Spalaei der alte Volksname, Σαταρχαῖοι dagegen ein bei der Wanderung neu angenommener politischer Ehrenname, wie Arzoae und Alani. Ich vermute daher in Σαταρχ-αῖοι ein altskythisches **s$^{a}$tarx* = aw. *staxra* ‘stark’ mit anaptyktischem Vokal

Wenn wir nun bei Iordan *Get.* 4 § 28 lesen, die Goten seien unter ihrem König Filemer nach Überschreitung eines Stromes (des Dnjepr) ins fruchtbare Land *Ojum* (got. *Aujōm* ‘auf den Auen’) gelangt und hier auf das Volk der *Spali* gestossen, nach deren Besiegung sie bis zum äussersten, dem Pontos benachbarten Teile von Skythien vorgedrungen seien, so muss wohl angenommen werden, dass *Spali* der eigentliche Name der landbauenden Skythen am Borysthenes ist und dass ein Teil dieses Volkes nach der Auswanderung der Hauptmasse im 4. Jh. v. Chr. zurückgeblieben war und sich bis ins 2. Jahrh. n. Chr. gehalten hatte. Die Spali am Dnjepr in Schafarikscher Weise mit Σπόροι d. i. **srbi,* dem angeblichen alten Gesamtnamen der Slawen bei Prokop. *de bellis* 7, 14 § 29 ed. Haury (s. *Osteuropäische Streifzüge* S. 108) zu verknüpfen, liegt keine Veranlassung vor. Dass russische *spolin* ‘Riese’ beweist, dass die Spali ein verschollenes, den Slawen vorangegangenes Volk waren, gerade so wie die *Obri* (Awaren).

Die Selbstvernichtung und Verödung von Skythien hat dann dem Vordringen der Sauromaten (Syrmaten) über den Tanais den Weg geebnet, als dessen weitere Folge die Verlegung des Schwerpunktes des Skythenreiches nach der unteren Donau unter König Ateas zu betrachten ist. Die Ostwanderung der westlichen Skythen muss also zeitlich zwischen Herodot und den Übergang der Sauromaten (Συρμάται) über den Tanais fallen, der i. J. 346 v. Chr. bereits begonnen hatte (1).

(1) Ps.-Skylax, *Periplus* § 68 bei C. Müller, *Geog. Gr. min.* I, 58. Vgl. Müllenhoff a.a.O. S. 32. A. v. Gutschmid, *Kl. Schr.* III, 441. Gutschmid, S. 443, setzt die Vernichtung der Skythen durch die Sauromaten zwischen 346 und 339.

Diodor 2, 43 gibt einen summarischen Abriss der Geschichte der Skythen bis zu ihrem Untergange durch die Sauromaten, in welchem der wirk-

150. Die *Auth–usiani* erinnern an die *Aut–iandae* 6, 21. Den *Psacae* entsprechen die *Psaccani* der Karte des Castorius, welche hier zweimal verzeichnet stehen: einmal (IX, 3) rechts von den CANNATE über einem westwärts zur Maiotis fliessenden Flusse und dann nochmals (IX, 4) zwischen ALANI und NERDANI über einer Salzlagune; Lacus salinarum hic sal per se conficitur. Nach Karl Müller

---

liche geschichtliche Verlauf schon ganz verblasst ist. Er kennt nicht, wie Herodot, eine Dreiteilung des Volkes, sondern nach ihm zerfiel dasselbe in zwei Gruppen Πάλοι und Νάπαι, die nach zwei Brüdern Πάλος und Νάπης, Nachkommen des gemeinsamen Eponymos Skythes benannt waren. Unter den Nachkommen dieser Könige machten die Skythen grosse Eroberungen jenseits des Tanais bis nach Thrakien und auf der andern Seite bis zum Nil, und verpflanzten viele der niedergeworfenen Völker, worunter namentlich eine medische Kolonie am Tanais, die sogenannten Sauromaten zu nennen sind: τούτους δ'ὕστερον πολλοῖς ἔτεσιν αὐξηθέντας πορθῆσαι πολλὴν τῆς Σκυθίας, καὶ τοὺς καταπολεμηθέντας ἄρδην ἀναιροῦντας ἔρημον ποιῆσαι τὸ πλεῖστον μέρος τῆς χώρας. Der folgende Satz μετὰ δὲ ταῦτα ἀναρχίας γενομένης κατὰ τὴν Σκυθίαν, ἐβασίλευσαν γυναῖκες ἀλκῇ διαφέρουσαι ist vielleicht auf kriegerische Fürstinnen der Σαυρομάται γυναικοκρατούμενοι zu beziehen, wie Τιργαταώ und Ἀμάγη Polyain. 8, 55. 56, so dass der folgende Abschnitt über kriegerische Frauen bei den Skythen und die Amazonen nicht als chronologische Fortsetzung, sondern nur als Analogie aufzufassen wäre. Hier zeigt sich also nicht die geringste Kunde mehr davon, dass die Νάπαι durch ihre Brüder, die Πάλοι (Palaei, Spalaei) ihren Untergang gefunden haben, vielmehr wird die Vernichtung beider Gruppen auf die Sauromaten zurückgeführt, die königlichen Skythen dagegen sind völlig vergessen.

Auch bei Trogus Pompeius (Iustin. 2, 4, 1) ist noch eine Spur von einer Zweiteilung der Skythen zu erkennen. Er unterscheidet drei Züge derselben nach Asien. Dem zweiten liegt der Kimmerierzug Herodots zu Grunde, der mit der Amazonensage verquickt ist; er steht unter Führung zweier königlichen Jünglinge Plinos und Skolopitus (Oros. I 15, 1 ed. Zangemeister: Scolopetius), die durch die Partei der Edelinge aus der Heimat vertrieben mit ungeheurer Mannschaft nach der Küste des pontischen Kappadokien ziehen und von Themiskyra am Thermodon aus viele Jahre die Nachbarn plündern, bis sie infolge eine Verschwörung der Völker in einem Hinterhalt niedergemacht werden. Aus ihren hinterlassenen Frauen gehen die Amazonen hervor. Von den beiden Anführern entspricht Skolopitus dem Stammvater der königlichen Skythen Κολά–ξαις in der Stammsage bei Her. 4, 6, nach welchem das ganze Volk der Skoloten benannt war, Plinos für Παλ-ῖνος ist dagegen der Eponymos der Palaei; s. *Unters. zur Gesch. von Eran* I 36, II 78 f. Ausserdem scheinen aber die königlichen Skythen noch durch die factio optimatium vertreten zu sein, von welcher jene vertrieben werden. Von den Napen und dem Untergange der Skythen durch die Sauromaten zeigt sich bei Trogus, wenigstens nach Iustins Auszug, keine Kenntnis.

zu Ptol. V 8, 12 p. 918 a wäre dieser Stamm an den Psekap, einen südlichen Nebenfluss des Kuban, zu setzen, wie die Ψήσσιοι an den weiter östlichen Pšech. Wir hätten es demnach mit einem čerkessischen Stamme zu tun. An den Kuban führen uns die *Antacati* die entweder nach dem Flusse Ἀντικείτης oder wie dieser nach dem Stör (ἀνταχαῖος, skythisches Lehnwort) benannt, also als Störfänger (vgl. Μασσαγέται = ἰχθυοφάγοι) bezeichnet sind (1). Unter jenem Flusse versteht Strabon ια 2, 4.9 p. 494 nicht bloss den Arm des Hypanis (Kuban), der durch den See Aftanis oder Temrjuk (den *Lacus salinarum* der Tabula) in die Maiotis mündet, sondern auch jenen, der in den See Korokondamitis (Qyzyltasch) mündet. Ptolemaios V 8, 1 p. 903, 5 schreibt Ἀττικίτης, richtig sollte er aber Ἀνταικείτης heissen nach den Stören, die nach Strab. ζ 3, 18 p. 307 manchmal im Eise der Mündung des Bosporos gefangen wurden; vgl. Karl Müller zu Ptol. V 8, 2 p. 982, 6. Die ganz unlateinische Namensform *Chroasai* ($R^2$ *doroassai*, $R^1$ *clinassai*) ist sicher verdorben, wie aber dafür herzustellen ist, lässt sich unmöglich erraten. *Arsoae*, woran man zunächst denken würde, scheint ausgeschlossen. Ich vergleiche die rechts von den Amazones stehenden CHIREOE der Tabula X 1. Die *Oetaei* endlich sind sicher die OTIOS·CYTHAE d. i. OTIOE·SCYTHAE der Tab. XII 1 an der linken Seite des Nordkanals des hyrkanischen Meeres, bei Iulius Honorius c. 38 p. 45, 11 ed. M. Riese FVTTVI, verdorben aus OETIOE, die Οὔϊτιοι (Οἴτιοι?) des Patrokles bei Strab. ια 8, 8 p. 514, das nördlichste von diesem am Westufer des Kaspischen Meeres erkundete Volk, das von der Landschaft Οὐϊτία der thessalischen Alexanderhistoriker Kyrsilos und Medios in Albanien (Strab. ια 7, 1 p. 508. 14, 14 p. 531) sowie von der Landschaft *Otene* am Unterlaufe des Araxes (2) (Plin. 6, 42), der Provinz *Uti* am Kur und den heutigen *Uden* wohl zu unterscheiden ist. Dieses Volk heisst bei Plin. 6, 38 nach Varro in jüngerer Lautform *Udini*: ab introitu dextra mucronem ipsum faucium (sinus Scythici) tenent Udini, Scytharum populus. Gleich darauf führt er dann § 39 aus griechischer Quelle dasselbe Volk, ohne es zu merken, unter älterer Namensform nochmals auf: supra maritima eius (Albanorum gentis)

(1) Ist etwa dasselbe Volk auch mit den Anthiacae Mela 1, 13 (Plin. 6, 35 Anti) gemeint? Die neben ihnen stehenden Cissi (Plin. Cisi, Tab. Peut. IX 4: Chisoe) führen uns jedenfalls nach Nordkaukasien; vgl. die montes Cissii Plin. 6, 21.

(2) Vgl. *Unters. zur Gesch. von Eran* II 174.

Udinorumque gentem Sarmatae, *Uti, Aorsi ἀνωτέρω (1) praetenduntur, quorum a tergo indicatae iam Amazones Sauromatides. Wir finden sie noch als Οὔδαι bei Ptol. V 8, 14 p. 920, 2 am Flusse Οὔδων d. i. **Uddōn* (j. Terek). Darnach vermute ich, dass auch in den *Comae* des Plinius die *Camae* § 21 stecken; der Name wurde von den Abschreibern unter dem Einflusse des folgenden Camacae verdorben.

151. Die beiden Namen *Histi* und *Edones* sind unbekannt. Der Verweis auf die Ἡδοί des Hekataios, ein skythisches Volk in Europa (2), hilft nicht viel, ebensowenig ein Vergleich von *Histi* mit den *Issi* Plin. 6, 22, die im Gefolge der Satharchei Hertichei etc. aufgeführt werden, da diese selbst unsicher sind. Dagegen würde *Histiedones,* als ein Name aufgefasst, die vermutliche altiranische Grundform des Namens Ἰσσηδόνες so genau wie möglich wiedergeben. Wenn die beiden Städte Ἰσσηδὼν Σκυθική und Ἰσσηδὼν Σηρική in Mittelasien von Marinos (Ptol. VI, 15, 4. 16, 7) nicht einfach aus der Luft gegriffen sind (3), so muss in jenem Namen ein Appellativum mit der Bedeutung ‘ Stapelplatz, Handelsplatz ’ stecken. Ich vermute darin aw. *išti–* ‘ Vermögen, Habe, Gut ’ und altiran. **ā–dāna* ‘ Niederlage, Behälter ’, arm. *–aran,* np. *–dān,* osset. *dōnä, dōn* (W. Miller, *Ossetisch* § 96 S. 394) (4). Daraus erklären sich auch die jonischen Formen Ἰσσηδόνες, Ἐσσηδόνες völlig befriedigend. Es ist nun merkwürdig, dass wir bei Plin. 6, 21 östlich von der Maiotis in einer Aufzählung von Stämmen, die durchweg einer bestimmten geschichtlichen Periode angehören müssen und zwischen denen kein einziger verdächtiger oder der Sage angehöriger Name auftritt, auch Essedones antreffen, und zwar mit ziemlich genauer Angabe ihrer Lage: a litore Napitas supraque Essedonas Colchis iunctos montium cacuminibus. Mayhoff vermutet im Appendix p. 553 statt der letzten Worte: iunctos (in) montium cacuminibus oder besser disiunctos montium cacuminibus. Um zu begreifen, wie sich die über den Napiten sitzenden Essedonen auf dem Kamme des Gebirges mit den Kolchern berühren bezw. durch denselben von diesen geschieden werden konnten, muss man sich die Gestalt des Pontos und der

(1) So Karl Müller zu Ptol. V 8, 13 p. 920, 2; vgl. *Unters. zur Gesch. von Eran* II 241. Hss. *utidori, aroteres* (R. *arotere*).

(2) Hekat. fr. 159 bei Steph. Byz. Ἡδοί.

(3) Vgl. Steph. Byz. s. v. Ἰσσηδόνες: ἔστι καὶ Ἰσσηδὼν πόλις.

(4) Vgl. Tomaschek, *Kritik der ältesten Nachrichten* I 33.

Maiotis bei den späteren griechischen und römischen Geographen vergegenwärtigen; vgl. dazu die Kärtchen 'Tabula climatum secundum Plinii libr. VI, 212-220' und 'Orbis habitabilis secundum Strabonem' bei Konrad Miller, *Mappae mundi* VI Taf. VIII 2.3, sowie die Karte 'Orbis habitabilis ad mentem Pomponii Melae' eb. Taf. 7 und Ptolemaios' zweite Tafel von Asien bei Nordenskjöld, *Facsimile–Atlas* Pl. XVII. Wie aber die Issedonen der Sage zwischen diese nüchterne Völkerreihe eingedrungen sein sollten, erscheint ganz unerfindlich. Damastes von Sigeion hatte sie allerdings über die Skythen nach Europa und die von Mela und Plinius benutzte Chorographie über die Maiotis auf die Westseite des Tanais gesetzt (1). Allein dies Gebiet blieb eben immer mehr oder weniger terra incognita (2). Es scheint mir daher am einfachsten anzunehmen, dass Essedones einen wirklichen Stamm in Nordkaukasien bezeichnet, der 6, 50 genauer Histiedones heisst. Ein Stapelplatz (*ištj–ādōn*) im Norden von Swanet'i, etwa beim heutigen Pjatigorsk, hat wohl nichts Unwahrscheinliches.

Die *Arimaspi* sind wohl nicht bloss durch mechanische Verschiebung von der Seite der Essedones losgerissen und an die Nordwestecke des Kaukasus verschlagen, sondern vermutlich infolge der Verlegung der Hyperboreer an die Maiotis hierher geraten wie die *Rimphaces* d. i. Arimphaei Mela 1, 13.

152. Von den beiden sagenberühmten (nobilia) Flüssen der Skythen glaube ich jetzt wenigstens den einen nachweisen zu können: *Caspasus* ΚΑΣΠΑΣΟΣ ist nach meiner Ansicht verlesen für ΚΑΜΠΑΣΟΣ. Der alexandrinische Dichter Simmias von Rhodos lässt in seinen Gedichte Apollon die Hyperboreer in der Nähe des in den Ozean mündenden Flusses Κάμπασος wohnen, wo auch die reisigen Massageten hausen. Dann gelangt man zu geschützten Inseln mit grünen Ölbäumen, und zum Volke der Halbhunde oder Hundsköpfe (3).

(1) Vgl. Steph. Byz. p. 660, 6 ff. Mela 2, 2. Plin. 4, 88. Müllenhoff, DA III 24*. 48.

(2) Die nämliche Schwierigkeit erhebt sich freilich bei den *Arimaspi* 6, 50. Will man in diesen beiden Völkern die Issedonen und Arimaspen der Sage erkennen, so muss man wohl einen Einfluss der hyperboreischen Geschichten des Hekataios von Abdera annehmen. Nachdem dieser die Hyperboreer in die Nähe der Flüsse Parapanisos und Karambykas d. i. der Arme des Kuban versetzt hatte (*Unters. zur Gesch. von Eran* II 94-96. 248-251), mussten natürlich auch die Arimaspen und Issedonen herabrücken.

(3) Tzetzes Chil. VII hist. 144 v. 694-709 ed. Kiessling, Lips. 1826.

Der Kampasos des Simmias entspricht also dem ebenso fabelhaften Hyperboreerflusse *Parapanisos* des Schwindlers Hekataios von Abdera, dessen Komponenten wir früher aufzuzeigen versucht haben (1). Plinius bezw. sein Gewährsmann hat sich somit nicht gescheut, auch aus recht trüben Quellen zu schöpfen.

Dies genügt zum Erweise, dass die in Frage stehende Völkerliste ihrem Hauptteile nach nicht vom Iaxartes, sondern nur von der Maiotis aus erkundet sein kann und daher, falls sie wirklich von Demodamas herrühren sollte, lediglich als eine aus schriftlichen Quellen zusammengestoppelte Zusammenfassung der Völker am Tanais im makedonischen Sinne zu betrachten wäre, bei welcher die östlich vom wirklichen Tanais wohnenden Stämme das Hauptkontingent stellen mussten (2). Für die Kenntnis der Völker am Iaxartes verliert sie für uns jedenfalls jeglichen Wert, und es bleibt uns nichts anderes übrig, als auf die Berichte der Begleiter Alexanders zurückzugehen, die hier freilich gleichfalls sehr unbestimmt sind, aber immerhin einen festen Ausgangspunkt gewähren.

153. Während Alexander zum erstenmal am Tanais (Iaxartes) lagerte (329 v. Ch.), trafen bei ihm Gesandtschaften von den sogenannten Ἄβιοι (παρά τε Σκυθῶν τῶν Ἀβίων καλουμένων), die in Asien wohnten, sowie von den europäischen Skythen ein. Letzteren gab er den Berdas von den Hetairen als Gegengesandten mit, der den Auftrag hatte, die Natur des Landes der Skythen, ihre Stärke und Bewaffnung zu erkunden (3). Er kehrte im Winter mit einer neuen Gesandtschaft der Skythen zu Alexander, der in Zariaspa Winterrast hielt, zurück. Der bisherige König der Skythen war inzwischen gestorben und sein Bruder und Nachfolger sandte die in den Augen der Skythen wertvollsten Geschenke, erklärte sich zur Huldigung bereit und bot Alexander seine Tochter zur Ehe an (4). Hieraus geht unmittelbar hervor, dass diese angeblichen europäischen, monarchisch regierten Skythen und die für harmlos geltenden asiatischen Ἄβιοι,

(1) *Unters. zur Gesch. von Eran* II 94-96. 242-252.

(2) Der Wahrheit kommt bereits ziemlich nahe Ukert, *Skythien* 280. W. Schwartz, Pauly-Wissowa's RE IV 2868 erklärt daher mit Recht: 'Mit Plinius' Bemerkung, quem maxime sequimur in his, ist leider nichts anzufangen.

(3) Arrian 4, 1, 1-2. Curt. 7, 6, 11-12.

(4) Arrian 4, 15, 1-3. Curt. 8, 1, 7.9. Brief Alexanders an Antipatros bei Plut. *Alex.* 46.

die unter patriarchalischen Häuptlingen lebten (1), nichts zu tun haben können mit jenen Skythen, denen der König jenseits des Iaxartes ein Treffen lieferte. Auf die Kunde vom Aufstande der sieben sogdischen Städte erschien ein Heer der europäischen Skythen an den Ufern des Tanais, und als diese auch nach der Vollendung der Befestigung der neugegründeten Stadt Alexandreia am Tanais keine Miene zum Abzug machten, sondern das makedonische Heer durch Pfeilschüsse über den Fluss hinüber belästigten und herausforderten, schritt Alexander zum Angriff, liess sein Heer übersetzen und schlug die Feinde in die Flucht, wobei gegen 1000 derselben auf der Walstatt blieben, darunter auch einer ihrer Führer, namens Σατράκης (2). Die Verfolgung war hitzig und wurde 80 oder rund 100 Stadien weit fortgesetzt (3), wobei dass Heer sehr unter der drückenden Hitze und grossem Durste litt. Doch als der König durch einen Trunk schlechten Wassers an heftigen Durchfall erkrankte, wurde dieselbe eingestellt und konnte zum Glück für diese nicht auf alle Skythen ausgedehnt werden (4). Bald nachher erschien eine Gesandtschaft vom König der Skythen, um den Vorfall zu entschuldigen, indem derselbe nicht vom Thing (κοινόν) der Skythen, sondern nur von einem auf Raub ausgezogenen Haufen Freibeuter ausgegangen sei, und seine Bereitwilligkeit zu erklären, sich Alexanders Befehlen zu unterwerfen. Dieser erachtete es in Anbetracht der augenblicklichen Lage für geraten, sich damit zufrieden zu geben.

(1) Arrian 4, 1, 1: πρέσβεις παρά τε Σκυθῶν τῶν Ἀβίων καλουμένων (οὓς καὶ Ὅμηρος δικαιοτάτους ἀνθρώπους εἰπὼν ἐν τῇ ποιήσει ἐπῄνεσεν· οἰκοῦσι δὲ ἐν τῇ Ἀσίᾳ οὗτοι αὐτόνομοι, οὐχ ἥκιστα διὰ πενίαν τε καὶ δικαιότητα). Curt. 7, 6, 11: Legati deinde Abiorum Scytharum superveniunt, liberi, ex quo decesserat Cyrus, tum imperata facturi. Iustissimos barbarorum constabat: armis abstinebant, nisi lacessiti; libertatis modico et aequali usu principibus humiliores pares fecerant. Hos benigne adlocutus etc.

(2) Curt. 7, 7, 1 und die *Epitome Mettensis* § 8 nennen ihn Carthasis bzw. Carcasis für Sarthacis (mit skythischer Metathesis der Gruppe *θr* zu *rθ*) und lassen ihn zum Führer des feindlichen Heeres und zum Bruder des Skythenkönigs aufrücken.

(3) Die erstere Zahl gibt Curt. 7, 9, 13, die zweite Plut. *Alex.* 45 Ende.

(4) Arrian 4, 4, 9. Damit ist die Erzählung des Curt. 7, 9, 14-16 (vgl. *Epit. Mett.* § 12) gerichtet, wonach die Truppen auch nach der völligen Erschöpfung des Königs auf dessen Befehl die Verfolgung fortgesetzt hätten und erst um Mitternacht ins Lager zurückgekehrt wären.

154. Nach Curtius hatte der Sieg über die für unbesiegbar geltenden Skythen zur Folge, das zum grossen Teil im Abfall begriffene Asien im Zaume zu halten. Die Saken schickten Gesandte, um ihre Unterwürfigkeit zu geloben. Dazu hatte sie angeblich nicht so sehr des Königs Tapferkeit als seine Milde gegen die besiegten Skythen bewogen, denen er alle Gefangenen ohne Lösegeld zurückgeschickt hatte. Alexander nahm die Gesandten der Saken gütig auf und gab ihnen den noch sehr jungen Elpinikos als Begleiter mit, der an Schönheit dem Hephaistion gleichkam (1).

Allein die angebliche Grosstat Alexanders gegen die Skythen ist der bekannten, eine historische Tatsache verallgemeinernden Erzählung nachgebildet, dass Pyrrhos nach der Schlacht bei Asculum den Römern alle Kriegsgefangenen ohne Lösegeld zurückgegeben habe (2). Die Gesandtschaft der Saken ist augenscheinlich keine andere als die des Königs der Skythen bei Arrian, woraus sich ergibt, dass die besiegten Skythen und die sich freiwillig unterwerfenden Saken in Wirklichkeit identisch sind, obwohl sie Curtius für zwei verschiedene Völker hält. Dies wird bestätigt durch Arrian 7, 10, 5, wo Alexander unter den von ihm besiegten Völkern neben Persern, Medern und Baktriern auch Saken aufführt.

Wir suchen nun zuerst die Frage zu beantworten, welches Volk unter den 'europäischen Skythen' zu verstehen ist, die an Alexander bereits bei seinen ersten Erscheinen am Iaxartes eine Gesandtschaft schickten. Dies ist glücklicherweise nicht allzu schwierig. Nach Arrian 3, 28, 8 umfasste die Streitmacht des Bessos ausser Persern und Baktriern auch Δάας τοὺς ἐπὶ τάδε τοῦ Τανάϊδος ποταμοῦ ἐποικούντας (§ 10 Δάαι οἱ ἀπὸ τοῦ Τανάϊδος). Dazu stimmt Mela 1, 13: Dahae super Scythas Scytharumque deserta, wo die Daher noch in ihren alten Sitzen gedacht sind, da mit den Scythae hier nur die Σκύθαι oder Σκύθαι οἱ Μασσαγέται καλούμενοι des Spitamenes gemeint sein können. Da aber die Makedonen den Iaxartes für den Tanais hielten, so begann für sie jenseits des vermeintlichen Tanais Europa. Strabon hat uns sodann folgendes Bruchstück über die Vorgeschichte des parthischen Staates aufbewahrt, der von parnischen Dahern, die um den Ochos (Teǧend) nomadisierten, gegründet wurde: Φασὶ δὲ τοὺς Πάρνους Δάας μετανάστας εἶναι ἐκ τῶν ὑπὲρ τῆς Μαιώτιδος Δαῶν, οὓς Ξανδίους ἢ Παρίους καλοῦσιν· οὐ πάνυ δ' ὡμολόγηται Δάας εἶναί

(1) Curt. 7, 9, 17-19.
(2) Vgl. B. Niese, *Gesch. der griech. und maked. Staaten* II 40 A. 1.

τινας τῶν ὑπὲρ τῆς Μαιώτιδος Σκυθῶν (1). Gleichfalls mit Bezug auf die Gründung des parthischen Staates sagt Curtius 6, 2, 13-14: Scythae regionem campestrem ac fertilem (Parthienen) occupaverunt, graves adhuc accolae. Sedes habent et in Europa et in Asia: qui super Bosporum colunt, adscribuntur Asiae: at, qui in Europa sunt, a laevo Thraciae latere ad Borysthenem atque inde ad Tanaim [alium amnem] recta plaga attinent. Tanais Europam et Asiam medius interfluit. Nec dubitatur, quin Scythae, qui Parthos condidere, non a Bosporo, sed ex Europae regione penetraverint. Dass aber die 'europäischen Skythen', welche zweimal Gesandte an Alexander schickten, in der Tat die Daher waren, wird ausdrücklich bestätigt durch Trogus Pompeius, bei dem von der Huldigung der Chorasmier und Daher die Rede ist (Iustin 12, 6, 18), wie sonst von der Gesandtschaft des Königs der europäischen Skythen und der Ankunft des Königs der Chorasmier (Arrian 4, 15, 1-5. Curt. 8, 1, 7-10). Wirklich finden wir später in Indien als praktisches Ergebnis dieser Gesandtschaft auch berittene dahische Schützen in Heere Alexanders (Arrian 5, 12, 2). Offenbar hatten die Gesandten des 'Skythen'königs erzählt, ihr Land liege jenseits des Stromes über einem grossen See, und da die Makedonen bereits aus anderen Gründen zu der Überzeugung gekommen waren, dass dieser Strom der Tanais sei, so genügte für sie diese Erzählung, um jenen See der Maiotis und die an ihm hausenden Skythen den altberühmten europäischen Skythen gleichzusetzen.

155. Bedeutende Schwierigkeiten macht es, die Sitze der asiatischen Σκύθαι οἱ Ἄβιοι zu ermitteln, da über sie jede nähere Angabe fehlt. Wir können nur erschliessen, dass sie weder in Sogdiana, noch jenseits des Tanais wohnten, ob aber nordwestlich oder nordöstlich von Sogdiana, ist unsicher. Franz v. Schwarz sucht sie in der Wüste Qyzyl-Qum westlich vom Syr-darjā, die heutzutage vom allerärmsten Teile der Qyrgyz-Qazaken bewohnt ist (2). Allein zu Alexanders Zeit scheint das ganze Wüstengebiet zwischen Oxus und Iaxartes den Massageten botmässig gewesen zu sein. Das homerische Beiwort ἄβιοι trifft in seiner Bedeutung auffällig mit dem Stammnamen Δρυβάκται überein. Allein diese wohnen nach Ptolemaios in Sogdiana am sogdischen Gebirge, also zwischen Chuǧand und den Nura-tan. Die Ἄβιοι Σκύθαι dagegen gehören fortan zum eisernen Bestande der Kartographie: Ptolemaios verzeichnet sie

(1) Strab. ια 9, 3 p. 515.
(2) *Alexanders des Grossen Feldzüge in Turkestan* S. 59.

6, 15, 3 im nördlichen Teile von Skythien ausserhalb des Imaos, die Karte des Castorius XII 3 rechts d. h. östlich vom Mons. Catacas (Scatacas) über dem Oberlaufe des fl. Nigrinum d. i. des Iaxartes, was nach der früher begründeten Berichtigung der ptolemäischen Zeichnung beides auf dasselbe hinausläuft. Darnach wohnten sie jenseits von Faryāna, hatten also die nachmals von den Å-sun eingenommenen Sitze der Sak am Naryn und in den anliegenden Hochtälern inne. Zu dem fruchtbaren Tale von Faryāna könnte man sich die ἄβιοι in der Tat auch schwer denken. Daraus ergibt sich, dass die Ἄβιοι Σκύθαι mit den *Sak* des Ts'ien Han-šu identisch sind, und es gereicht diesem Ergebnis nur zur Bestätigung, dass die Karte des Castorius rechts von den *Abyos. cythae* unter einem Gebirge, von welchem der Iaxartes (fl. Nigrinum) entspringt, noch *Sagae. Scythae* verzeichnet; hier kommt also noch der wirkliche Volksname zum Vorschein (1).

156. Links vom *Mons. Catacas* hat die Tabula abermals *Sagaes. cythae.* Dies erleichtert uns wesentlich die Beantwortung der wichtigsten Frage, wo wir die von Alexander besiegten Skythen zu suchen haben. Den Begleitern Alexanders bezw. deren Wortführern, bei denen hochtönende Deklamationen zum grösseren Ruhme ihres Königs eine grosse Rolle spielten (vgl. Kallisthenes), galten sie durchaus als die nämlichen europäischen Skythen, vor denen einst Dareios schmählich hatte weichen müssen (2). Arrian glaubt freilich vermöge seiner genaueren geographischen Kenntnisse gegen diese Ansicht protestieren zu müssen und nennt sie mit Nachdruck 'asiatische Skythen' (3), ebenso nennt er die Saken, die als berittene Schützen in der Schlacht bei Gaugamela im Kontingente des Vizekönigs von Baktrien Bessos,

(1) Falls der Fluss *Nigrinum* nicht den Naryn, sondern wie der Iaxartes des Marinos den Qarā-darjā bezeichnet, so wäre unter seinem Quellgebirge die ὀρεινὴ τῶν Κωμηδῶν zu verstehen, und die unter demselben stehende *Sagae. Scythae* wären dann die Komeden des Marinos. In diesem Falle wäre jenes Gebirge gleich dem Quellgebirge des Oxus infolge der bandartigen, in der Breite zusammengedrückten Gestalt der Karte, der ja Sogdiana gänzlich zum Opfer gefallen ist, notgedrungen östlich vom Mons. Catacas anstatt unter demselben angebracht worden. Dies berührt jedoch unser Resultat hinsichtlich der Ἄβιοι Σκύθαι nicht.

(2) Vgl. Arrian 4, 4, 2.3. Curt. 7, 7, 2.4.12.13. 8, 13. 30. Wenn nach Curtius (7, 7, 2. 8, 30) der Tanais als Grenze zwischen Skythen und Baktrien gilt, so ist mit letzterem Namen die grosse Satrapie oder das hellenisch-baktrische Reich gemeint.

(3) Arrian 4, 3, 6. Den Tanais des Makedonen erklärt er 3, 30, 8-9 für einen andern Fluss als den Tanais Herodots.

und zwar nur als Bundesgenosse des Dareios, keineswegs als Untertanen des Satrapen fochten ‘ein skythisches Volk der Asien bewohnenden Skythen’ (¹). Diese unabhängigen Saken müssen aber mit jenen Skythen identisch sein, da die Sakāh Haumawargāh in Mungān schon seit Kyros’ Zeiten zum persischen Reiche gehörten und daher dem Vizekönig von Baktrien zur Heeresfolge verpflichtet waren. Die Berichte unserer Quellen lassen uns darüber im unklaren, ob die Sitze dieser streitbaren, monarchisch regierten Skythen im Norden oder im Osten von Chuğand d. h. in der Gegend von Tāškend oder in Farγāna lagen. Die Karte des Castorius lehrt uns nun, dass ihnen beide Gebiete gehörten, das Vorgehen der Skythen ging aber augenscheinlich vom Norden aus, während die Strasse von Chuğand nach Farγāna heute wie im Altertum auf dem südlichen Ufer des Iaxartes dahinführt. In der Gegend von Taschkend haben wir uns demnach auch den Sitz ihres Königs zu denken. Ptolemaios beschränkt das Land der Saken nach dieser Seite auf das Gebiet jenseits des Iaxartes von seiner Quelle bis zum Knie bei Chuğand d. h. auf den nördlich vom Iaxartes gelegenen Teil von Farγāna; am Mittellaufe des Stromes kennt er dagegen keine Saken mehr, sondern nur Ἰαξάρται μέγα ἔθνος παρὰ τὸν ὁμώνυμον ποταμὸν μέχρι τῆς πρὸς τοῖς Ταπούροις ὄρεσιν ἐπιστροφῆς und neben ihnen Καχάγαι Σκύθαι (6, 14, 10.11). Daraus ist jedoch keineswegs auf einen inzwischen erfolgten Bevölkerungswechsel zu schliessen, sondern lediglich, dass nunmehr aus der persischen Gesamtbezeichnung der Nomaden deren politische bezw. geographische Sondernamem emportauchen. Diese Namen entstammen einer etwa der Zeit der mithridatischen Kriege angehörigen Quelle, wie die im Westen (nach berichtigter Zeichnung im NW.) sich anschliessenden Aorsen zeigen. Ihnen steht im Berichte des Čang Kien das eine Volk *K'ang-ki* gegenüber und in der Tat sind beide nur verschiedene Bezeichnungen für denselben politischen und ethnologischen Begriff: Καχάγαι entpuppt sich jetzt von selbst als das lang gesuchte Äquivalent der chinesischen Umschreibung *K'ang-ki* und ist der eigentliche politische Name des Volkes = skyth. **Kaxa-ga*, Plur. **Kaxa-ga-ta* ‘Bewohner von Kaṅha’, Ἰαξάρται dagegen, auf der Karte des Castorius XII 4/5 in *Xatis. Scythae* verdorben, bezeichnet sie einfach als Anwohner des Iaxartes.

157. Es wird nicht überflüssig sein, das was wir jetzt über die verschiedenen Zweige der Saken auf Grund der zuverlässigsten

(¹) Arrian 3, 8, 3.

Quellen festgestellt haben, kurz zusammenzufassen. Darnach können wir nunmehr unter denselben drei Hauptgruppen unterscheiden:

I) eine nördliche, die wieder in drei Zweige zerfällt:

1) die Saken jenseits des Iaxartes, die zur Zeit Alexanders nördlich und östlich von Chuğand d. h. in der Gegend von Tāškend und in Farγāna wohnten, offenbar die *Sakāh tigraxandāh* des Dareios (1). Den Begleitern Alexanders galten sie entsprechend ihren verkehrten geographischen Vorstellungen als europäische Skythen. Die Saken in der Gegend von Tāškend nannten sich im 2. Jahrh. v. Chr. Leute von Kanha (Καχάγαι) oder Anwohner des Iaxartes (Ἰαξάρται). In Farγāna scheinen die Saken infolge des Soγdisierung dieser Landschaft allmählich auf das nördliche Ufer des Iaxartes beschränkt worden zu sein.

2) Die Komeden in den Tälern des Wachšāb und Qyzyl-su und dem nördlich anstossenden Gebirgslande von der Gegend von Qarā-tāγ am Oberlaufe des Surchān bis zu den Quellen des Qarā-darjā. Sie zerfallen wieder in zwei Abteilungen:

*a*) die *Kui Sak* am Oxus (Wachšāb), die von Alexander bekämpft wurden und in der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. ein eigenes Fürstentum bildeten; ein Teil von ihnen überstieg später wahrscheinlich das Ḥiçārgebirge und liess sich am Iāγan-āb nieder, wo sie in dem Iaγnōbīs fortleben.

*b*) die Saken der Fürstentümer *Hiu-sun* im Tale des Vogelfluges d. h. im Alaitale, und *Koan-tuk* im Tale *Ien-tun,* dem Tale des Qyzyl-su.

Diese beiden Zweige bewohnten zur Zeit Alexanders wahrscheinlich noch in geschlossener Masse das ganze Gebiet vom Arys, einem rechten Nebenflusse des mittleren Iaxartes, bis zum Wachšāb und

(1) NR a 25/26. Auch *Beh.* V 21-22 ist mit Oppert zu ergänzen *abij Sak (22) āh [| imaij | tja]ï[j | xandā]m | tigrām | bara$^{n}$t(i)* 23. j. Diese Saken wohnten nach Z. 23-24 jenseits des Stromes (*drajah*) d. i. des Iaxartes. Ihr Fürst hiess nach dem Texte der kleinen Inschrift K bei L. W. King und R. C. Thompson, *The Sculptures and Inscription of Darius the Great at Behistûn,* London 1907, p. 91 *Sku$^{n}$cha*, vgl. F. H. Weissbach, ZDMG 61, 1907, S. 731. Auch *Beh.* V 27-28 ist. eb. p. 82 zu ergänzen: *ut* 27. *āš[im | awāğanam | maθ]išt [am-šam |] S[ku$^{n}$]xa$^{h}$ | nāma$^{h}$ | dwam | ag* | 28. *rb[ājam.* Die zweite Hälfte des *i* von *maθištam* ist noch zu sehen, das *n* hinter *š* muss der Rest eines *t* sein.

Die *Sakah tigraxandāh* jenseits des Iaxartes sind nicht zu verwechseln mit den *Sakāh tjaij βaradraja$^{h}$* der Grabschrift (NR a 28-29), die zwischen *Sparda$^{h}$ Iauna$^{h}$* und *Skudra$^{h}$* genannt werden.

Qyzyl-su und bis zur Faryānakette, wenn sie auch politisch geteilt und der südliche Zweig wenig zahlreich war.

3) Die Σκύθαι οἱ Ἄβιοι der Alexanderhistoriker, die *Sak* des Pan Ku, am Naryn und in den anliegenden Hochtälern. Sie wandern, von den Grossen *Goat-si* geschlagen und verdrängt, um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. gegen Süden und dringen nach Übersteigung der Pāmir in *Ki-pin* (Kaśmīr) ein, wo sie einen Staat gründen, von dem aus sie bald nach dem Panǧāb übergreifen. Hier reichen sie dem von Herāt, Drangiana und Arachosien her ostwärts gegen die indischen Hellenen vordringenden Partherkönig Mithridates I. die Hand, so dass jene in die Mitte genommen werden. Später erobern sie das Industal und dringen durch den Bhōlānpass und Arachosien ins Flusstal des Hēdmand (Παραιτακηνή) ein, das sie besetzen und dem sie den Namen Σακαστάνη geben.

II. Eine südliche Gruppe, die *Sakāh Haumawargāh* (NR a 25) oder auch schlechtweg *Sakah* im heutigen Mungān am oberen Kokča, zur Satrapie Baktrien gehörig, die Ἀμύργιοι Σάκαι des Her. 7, 64. Ihre Sprache lebt im heutigen Mungī oder Munǧānī fort (1).

III. Eine westliche Gruppe, die in der Nähe von Parthien, also in der heutigen Turkmenensteppe wohnte, mit der Hauptstadt Ῥαξανάκη. Diese Saken standen nach Ktesias unter einem König Kydraios, nach dessen Tode seine Schwester und Gattin Zarina den Partherkönig Marmares heiratete und diesem die Regierung übergab. Im Vertrauen auf den neuen Machtzuwachs schüttelte der Partherkönig, der bisher den Medern tributpflichtig gewesen war, das Vasallenverhältnis ab, woraus sich ein langjähriger Krieg entspann. Zarina liess darauf ihren Gemahl umbringen, ergriff selbst die Zügel der Regierung und unterwarf sich den Medern. Dies wird in die Regierung des Mederkönigs Astibaras verlegt, der dem Huwachštra (Kyaxares) entspricht (2). Später ist von diesen Saken nicht mehr die Rede.

(1) *Unters. zur Gesch. von Eran* II 137 A. 139 f. 242. Polyain. 7, 12 setzt voraus, dass die drei Könige der Saken Σακεσφάρης, Ὁμάργης und Θάμυρις, gegen die Dareios zu Felde zieht, hinter einer Wüste jenseits (östlich) des Flusses Baktros wohnten. Dies führt gleichfalls auf Badachšān. Jene drei Könige sind die Vertreter dreier Völker, von denen Ὁμάργης den Haumawarga entspricht. Θάμυρις erinnert sowohl an die Massagetenkönigin Τόμυρις bei Herodot als an Ἀμυραῖος, den König der Derbiker, bei Ktesias *Pers.* 6. 7.

(2) Diod. 2, 3, 4. Anonym. Γυναῖκες ἐν πολεμικοῖς συνεταὶ καὶ ἀνδρεῖαι; c. 2. Nik. Dam. fr. 6. Demetrios περὶ ἑρμηνείας c. 218 ff.

* * *

Ich lasse jetzt ein Verzeichnis der Schriften des Nachlasses Prof. Markwarts folgen. Die meisten dieser Arbeiten sind mehr Materialsammlungen als abgeschlossene Abhandlungen. Viele sind vor dreissig bis vierzig Jahren verfasst, einzelne sogar noch früher. Um sie druckfertig zu machen, wäre eine starke Umarbeitung, die Heranziehung und Berücksichtigung der inzwischen von anderen Gelehrten veröffentlichten Untersuchungen sowohl auf ethnologischem und geographischem wie auf sprachwissenschaftlichem Gebiete nötig. Aber dann würden sich so durchgreifende Veränderungen ergeben, dass man im Zweifel bliebe, ob diese den wissenschaftlichen Ansichten des verstorbenen Gelehrten entsprechen. Da ich sowohl aus diesem Grunde wie auch aus der schwierigen Lage der Nachkriegszeit nicht voraussehen kann, ob noch einzelne Untersuchungen (1) gedruckt werden können, so glaube ich, es wird die Fachleute interessieren zu wissen, was von den Schriften des grossen Gelehrten vorhanden ist. Das Format der angegebenen Schriften ist Oktav.

## I. Geographie und Völkerkunde

*Skizzen zur geschichtlichen Völkerkunde von Mittelasien, insbesondere Sibiriens,* Blatt 1-264.

*Politische und ethnologische Verhältnisse Mittelasiens nach dem Sturze des Uigurenreiches.* Nur 4 Blätter mit dem Programm, das Markwart zu entwickeln beabsichtigte. Dann folgen lose Blätter mit Übersetzungen aus chinesischen Werken.

*Der Ursprung der Bograchane.* Reiche Sammlung von Materialien, nur zum Teil nummeriert: S. 1-23a, 32-82, 85-105, 108-112, 114-117, 119-146 und wiederum 120-129.

*Der Ursprung der Westtürken.* S. 1-8 und wiederum S. 2-41.

*Die germanischen Völker in der Chronik des Hippolytos.* S. 1-65.

*Friesland by den cosmograaf van Ravenna.* S. 1-12.

*Abschnitt des Gardēzi über die Magyaren.* S. 1-39, unregelmässig nummeriert.

*Massageten und Issedonen.* S. 1-120.

*Die schwarzen Syrer in Africa* S. 1-29.

*Älteste Erwähnungen der Albanesen.* S. 1-63.

*Rassenkunde.* S. 1-56.

*Anisa.* S. 1-92, eine Untersuchung über einige Kupfermünzen aus Kappadokien.

*Die sapta sindhavas.* S. 1-16.

(1) Ich habe bis jetzt veröffentlicht: *Das erste Kapitel der Gāthā uštavatī* (Jasna 43), in *Orientalia* Nr. 50, Roma 1930; *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr,* in *Analecta Orientalia* Nr. 3, Roma 1931; *Die Entstehung der armenischen Bistümer,* in *Orientalia Christiana* Nr. 80, 1932; und die vorliegende Arbeit *Die Sogdiana des Ptolemaios.*

*Über den Ursprung des Namens Hunnen.* S. 1-190 und 2-15.
*Die Anfänge der spanischen Mark.* S. 1-14.
*Pečenegen.* S. 1-53.
*Die völkischen Verhältnisse in der persischen Provinz Ādarbaidžān.* Vortrag gehalten am 31. Juli 1926. S. 1-17.
*Arran und Ādarbaidžān und die Ansprüche der arranischen Tartaren auf Ādarbaidžān.* S. 1-99.

## II. Armenische Literatur und Geschichte

*Agathangelos.* Übersetzung der Vorrede. S. 1-19.
*Faustos.* Übersetzung von V 25-28, S. 224-229. Unnummerierte Blätter, anschliessend 31 unnummerierte Seiten von Anmerkungen zu Faustos' Werken.
*Lazar P'arpec'i:* Übersetzung des *Vorworts des ersten Buches der Gesch. Armeniens.* S. 1-20. Manuskriptsseiten 1-15.
*Levond,* Übersetzung des Kap. 2-6, S. 23-64 mit Auslassungen. Unnummerierte Blätter.
*Koriun:* Übersetzung der *Geschichte des Lebenswandels und Todes des seligen Mannes des heiligen Lehrers Mesrowp:* 58 Blätter.
*Moses Kal.* Übers. von II 17-41. S. 286-387 mit Auslassungen. Blätter nur anfangs nummeriert: 62-107.
*Sebeos,* Übers. der SS. 22-70 Patkanean. St. Petersburg 1879; Blätter nummeriert bis S. 32; die übrigen unnummeriert.
*Armenische Urgesch. des Sebeos.* Abhandlung S. 1-116, fehlen S. 61-65.
*Armenien in sprachwissenschaftlicher und in philologischer Beziehung.* Vortrag. 27 unnummerierte Bl.
*Chronologie der armenischen Teilkönige.* Abhandlung. Anfangs 8 unnum. Blätter, nachher 1-103. 113-184.
*Materialien zur Gesch. Armeniens.* Übers. des Mos. Kal. II 9ss. S. 230-285; 71 Blätter.
*Die anonyme Gesch. von Waspurakan und das Geschichtswerk des Sapuh Bagratuni.* S. 1-32.
*Die Provinz Parska-hajkh.* Abhandlung S. 51-171, unvollständig.
*Die Armenier als Kolonisten.* S. 1-38, scheint ein Vortrag zu sein.
*Armenier und Phrygier.* S. 1-45.

## III. Iranische Philologie und Geschichte

*Ausgewählte Gāthā-Lieder.* Metrische Transkription des Textes aller Gāthās, und entsprechende Übersetzung mit grammatischen Analysen, jedoch ohne Kommentar, mit Ausnahme der von mir gedruckten Gāthā: *Das erste Kapitel der Gāthā uštavaiti, (Orientalia* Nr. 50, Rom 1930).
*Transkription und Übersetzung von Jasht* 5. 8. 9. 10. 19.
*Transkription und Übersetzung des Yasna haptanhaitiš.*
*Transkription und Übersetzung des Vidēvdāt.* S. 1-47.
*Ausgewählte Kapitel aus Zand ākāsīh.* 4 Hefte ohne durchgehende Nummeration.

*Abjiatkār Ğāmāspīk.* Umschreibung der Kapitel 1-3 und Übersetzung davon und dem Anfang des 4. Kap.; vgl. mein Buch *Libro Apocalittico Persiano*, S. 19-25.

*Wunderbare Geburt des Bugu Qa'ans.* S. 1-76.

*Danak ut menog i xrat.* Nur Umschreibung der *vist* (sic!) *ut šašom pursižnə* (sic!) S. 1-4.

*Dunjā Guzéle fi láfz-ī Zāzā.* Umschreibung und Übersetzung. Unnummerierte Blätter.

*Die Streitrede der Dattel mit der Ziege.* S. 1-111.

*Iranisches Sprachgebiet.* S. 1-11. Als Vortrag vorgesehen, aber nicht zu Ende geschrieben.

*Chronologische Data zur Gesch. iranischer Dialekte.* S. 1-7.

*Zāzā Zahlwörter und Analyse zu Zāzā-Texten.* 43 unnummerierte Blätter.

*Kurdische und Zāzāwörterverzeichnisse.* S. 1-20 und 1-6.

*Zigeunerisch.* 4 unnummerierte Blätter.

*Anhang: « Stythisch » oder « Tāt ».* S. 1-24.

*Der Begriff Čin in Schāhnāma.* S. 1-16.

*Philologie und Sprachwissenschaft. Aphorismen* von Jos. Markwart. S. 1-31.

*Iranische Religion.* S. 1-89.

*Magier und Magiernamen.* S. 1-31.

*Wer waren die māzanja daiva.* S. 1-83 und 86-112.

*Name und Begriff der Amәsa spәnta.* S. 1-31.

*Abursam.* S. 1-59.

*Geshichte der persischen Literatur.* S. 1-167.

*Geschichte der Entwicklung des iranischen Nationalepos.* S. 1-22.

*Mythische Urgeschichte von Eran nach Tabarī und Dinawarī.* S. 1-26.

*Volksepos und Geschichte.* S. 1-36. Tübingen 1887.

*Die Achaimeniden in den mittelpersischen und arabischen Chroniken.* S. 1-35.

*Materialien zur Genesis der Arsakiden.* Etwa 100 lose unnummerierte Blätter.

*Materialien: Arsakidenstammbäume der Araber.* Etwa 50 lose Blätter.

*Materialien zur Geschichte von Chorasan und Tabaristan.* Etwa 150 lose Blätter.

*Die Episode von Firod.* S. 1-77.

*Parsua und die alte Heimat der Perser.* S. 1-20.

## IV. Varia

*Die aramäischen Inschriften von Hatra.* S. 1-13.

*The Aramaic Inscription from Taxila.* S. 1-18.

*Ğihad.* Vortrag. S. 1-25.

*Vortrag über Südost-Europa.* S. 1-61.

*Wie stellt sich die katholische Moral zur Frage der Leichenverbrennung.* S. 1-25.

G. Messina - Rom.

# A Phylactery for Rue

## (An Invocation of the Personified Herb)

E. S. Drower – Baghdad

This phylactery was first discovered by Père Anastase Marie de S. Élie : it was copied for him by the notable silversmith Zahrun of 'Amarah. I obtained Père Anastase's kind permission to translate and copy it : and meanwhile asked a Mandaean priest if he could find me a copy, the earlier the better, as this type of document has a tendency to degenerate owing to the ignorance of copyists. The manuscript he succeeded in producing, however, was of no great age : its date was 1249 of the Hejira, and it showed signs of a common parentage with the text from which Zahrun copied in 'Amarah, which was already corrupt in several passages. That the copyists were at fault is shown by their different renderings of one or two of the doubtful sentences. The present transliteration is based on the two manuscripts, and when there are two readings I have selected the more likely.

My manuscript, D. C. 47, has the interesting appendage of the copyist's experience during the great plague which ravaged the country in the early nineteenth century. It describes the journey to Baghdad, the arrival at Ctesiphon which the writer calls *binta hatiqa* " an ancient building ". It also mentions *had padria ḏ mn angrizi,* which one would suppose to be " an English padre " but for the name, which is Yusif Ulif (Joseph Olaf?) which looks Swedish ; and the British Consul, Taylor. More than one Mandaean manuscript note at the end of a text copied gives an account of the dearth of Mandaean priests caused by the plague of 1832, and the pitiable state of shepherdless communities unable to marry, die, or give birth according to the rites and rules of their religion.

I am told that rue, drunk in the various liquids specified in the text, was still considered a powerful remedy for a number of

diseases about sixty years ago, for in modern times patent medicines have largely displaced herbal remedies. Rue, in the text, is personified, and besought to use its magical power to expel the disease-demons which have their seat in various parts of the human body.

Père Anastase's copy is referred to as " P. A. " my, own as " D. C. 47 ".

## Abbrevations

Jastrow = M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, and Yerushalmi and the Midrashic Literature.* Berlin 1926.

MII = E. S. Drower, *The Mandaeans of ʾIraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore.* Oxford 1937.

Nöldeke, M. G. = Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik.* Halle 1875.

P. S. = J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith.* Oxford 1903.

## Text: *Šafta ḏ Šambra* (1).

*Bšumaihun ḏ hiia rbia asuta uzakuta uhatamta unaṭarta rabtia ḏ šrara nihuilia ldilia Plan br Planita šhuq uṭrud wanfiq ubaṭil mn Plan br Planita anat Šambra bhailak šhuq uṭrud ubaṭil umauminalak bʾin ulšuma rba qadmaia ayak hu bhailak zriit ulaziriak ginaia bginṯḥ ulapardisfana ʾl qabil pardasia hašta anat Šambra bhailak šahqilun ubaṭlinun lkulhun ruhia zadaniata uʾin ruha hʾ niqubta mšanialḥ lPlan br Planita bkuhrania uqirsia uridia urumaiia anat Šambra uʾiil ʾiil (kuhrania)* (2) *ʾzil ltit ayak mia ḏ nafqia mn riša ḏ ṭura rama tʾiul bṭabuta ʾl pagra ḏ Plan br Planita uṭrud wanfiq minḥ ḏ Plan br Planita ʾšata uruita tʾiul bṭab šamiš usira ldilak nihun mrabiana mia unura ʾlak mrabian uziqa wayar ldilak našim mauminalak bBil uʾNbu maria alahia ubNirig maria haila*

(1) Only considerable variations are mentioned in footnotes.

(2) Delete ***kuhrania***. The passage recurs later, and gives the correct version. The word preceding should be either *tiʾul* (or *tiiul*) " thou shalt go in " ; or *ʾul* " enter ", " go in " (imperative). Both copyists are doubtful.

*uzaina utikirinun* ([1]) *lhanatin ruhia bišata uhumria taqifata minḫ ḏ Plan br Planita ayak birqa ḏ mištadar ušabiq lhahu hiwia biša umafiqlḫ mn hahu baita bhailḫ ʾšaifa* ([2]) *waf anat bhailak ubhaial halin ʾumamata ṭrud wanfiq mnḫ ḏ Plan br Planita ušqul lkuhrania uruhia bišata nisbak šuma minḫ ḏ Plan br Planita ayak nsabtak marat alahia wanašia ʾštababak lalahia zikria ulʾstirata nuqbata usihdat ʾlak lṭab ušadar lkul man krihia* ([3]) *ušawia asuta wasuta maškabḫ hašta asar halṣak uqabil minai halin ʾumamata ʾul bšlama bhailak ufuq bhaduta lkulman ḏ šatilak ʾu bhamra ʾu bšakra ʾu bmia lbildbabak ruhia ʾhuia ṭrud wafiq waqar uṣnaf wašqul kariuta waqta mn pagra ḏ Plan br Planita utihuia asuta uzakuta uhatamta uzarazta uhaduta ulšatia haduta lmašquiana ʾlḫ amrit usahdit usahdit (qahdit?)* ([4]) *asia asai asutak utimarnin (timarlan?) marat alahia wanašia bšumḫ ubhailḫ ḏ asia ḏ masia tihuilia asuta ḏ nafša rba ulazuṭa wasuta tihuilia lPlan br Planita uhiia zakʾin S.....a.*

*Asuta tihuilḫ lPlan br Planita pas br pas anat kursiak rama pas br pas qarilia triṣ šdikia ugaia rdia mkanilḫ daula mdulia ana* ([5]) *ḏ mhiia mitia ana* ([6]) *Šambra šibaba ṭaba malkaihun ḏ kulhun samania man amarlḫ lHibil Ziwa uman glalḫ lPlan br Planita hamara usimsira* ([7]) *uramin lmadiqta ḏ hina uglala unura umia urmia minai hilita kasita umarganita unidrḫ* ([8]) *ṭaba ḏ lyad ʾumania mištia ḏ štia ḏ šitiak ḏ Plan br Planita truṣ qumṭḫ balbušia hzaitḫ* ([9]) *lainḫ uruaz anpḫ wanpḫ sumaqia nihun ulihun ulihuia* ([10]) *haila uqra (ʾqara?) pasihiata kt* ([11]) *susia ḏ azil aqamḫ ulamandib* ([12]) *ḏ atia mn abatrḫ ulamaṭilḫ uminilia ḏ pumḫ nafqan uhawian zakuta ḏ nišriuk* ([13]) *Plan br Planita tiḫuilḫ ardikla lPlan br Planita ul-*

([1]) D. C. 47 has ***utaṣirinun lhanatḫ uruhia bišata.***

([2]) P. A. has ***lhahu hiwia blhailḫ ʾšifḫ***; D. C. 47 has ***lhahu hiwia bišta umafiqlḫ umn hahu baita ʾšaifḫ.***

([3]) P. A. has ***ušadar lkul mak k'ihia*** (***nakikia***?) ***wasuta maškabḫ.*** D. C. 47 has ***lkul man krihia ušawia asuta mšawiatlḫ wasuta maškabḫ.***

([4]) For ***sahdit sahdit*** read ***sahdit uqahdit.***

([5]) P. A. has ***dula mdulia ana.***

([6]) P. A. ***anat*** ("thou").

([7]) D. C. 47: ***simsara.***

([8]) D. C. 47; ***unitba*** for ***unidrḫ.***

([9]) D. C. 47: ***hzatḫ*** "she behld him".

([10]) D. C. 47: ***ul'huia.*** Archaic forms used in exorcism. See Nöldeke, M. G.

([11]) To be pronounced ***kăth*** to rhyme with English 'hath'.

([12]) P. A.: ***ulamandiṃ.***

([13]) D. C. 47: ***uminilia ḏ pumḫ nafqan uhawian zakuta ḏ nišitiak.***

*guarḫ nipirṣḫ unifqun minḫ haršia bišia usadania ʾfikia udubqia (budqia ?)* (1) *ušaruqia mn kabta ḏ šurḫ umn ambubia ḏ libḫ umn ainaniata ḏ burkia umn ṭufria ḏ ʾdia uligria umn ginia amḫ umn kifḫ* (2) *ulalam mia* (3) *ḏ kašrin umn nura pišra qašia haršia ana Plan br Planita ḏ ʾmrit ʾmrit udhisbit pukrai adkirit* (4) *ʾlawaihun šaliṭia piṭia arhut hdadia amṭun* (5) *amṭun lbabaikun ptia udibraikun qaiim ʾsiritun htimitun bʾsiqta rba ulazuṭa ubmalala ḏ rurbia ḏ ʾstiqatia lamitibra uhablḫ* (6) *lamipsaq uhatmḫ lamitbar uminilia mraurban wasuta tihuilia lPlan br Planita ḏ šatia sama uhiia zakin S.....a.*

*Bšumaihun ḏ hiia rbia asuta tihuilia lPlan br Planita šlama ʾlak ʾlan ṭuba* (7) *alaha uṭuria* (8) *ubr maria ṭuria ramia br nahlia amuqia ubr paqata mšadkata šlama ʾlak sama gaia ḏ mahilia hazin wamarlḫ ušuma šlama ʾlak sama asia ḏ masia ruhia unišmata ḏ minḫ šidia zahin uruhia bišata raita umitparqan šlama ʾlak sama asia ḏ masia ruhia unišmata anat hu Šambra gaia ḏ bhailak ṭardit umafqit umrahqit kulhun qirsia ukuhrania anat hu Šambra gaia kt ḏ šaililak ubaiilak alahia zikria uʾstiraṭa nuqbata lasutak udarmanak ḏ nasiuk uʾduk ubiriuk wamarlak kul ḏ abadt šarir uʾtit usahdit ʾlak waf ana* (9) *Plan br Planita asia šaiilna minak uhaila ubaiina minak asuta udarmana lpagrḫ uruhḫ unišimtḫ uʾuṣṭunḫ uhiklḫ ukulḫ binianḫ ḏ Plan br Planita ḏ šatilak ʾu bhamra ʾu bšakra ʾu bmia ʾu bgurmaiza ḏ taura sumaqa wailit bkulhun handamia ḏ Plan br Planita anat Šambra bhailak šhuq uṭrud ubaṭil lkulhun qirsia ukuhrania mn pagrḫ uruhḫ unišimtḫ uhandamḫ ubinianḫ ḏ Plan br Planita ʾin ruha hʾ ḏ yatba brišḫ ulagtḫ uhidra ḏ riša ulmitqiria* (10) *nafqa anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhhrania mn pagrḫ unišimtḫ uhandamḫ ubinianḫ ḏ Plan br Planita ḏ šatilak ʾin ruha hʾ ḏ yatba lṣiria umitqiria ṣalahiata anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun*

(1) The preceding six words missing from P. A.

(2) ***umn kifḫ*** missing in P. A.

(3) " Pain of the entrails? " Or has the scribe got confused by the common expression *alam almia* " world without end " ?.

(4) D. C. 47 : *ḏ ʾmrit ʾmria udhisbit pukrai ubrikia adkirit.*

(5) P. A. : *aminṭul amṭum,* and (mistakenly) *lbabaihun* for *lbabaikun.*

(6) D. C. 47 : *ulamihablḫ* for *lamitibra uhablḫ.*

(7) P. A. : *ṭura.*

(8) For *uṭuria* read *ḏ ṭuria* ? or *alaha ḏ ṭuria* ?

(9) D. C. 47 : *anat* for *ana.*

(10) Read *umitqiria ?*

*mahria uqirsia ukuhrania mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba ʾl ainia umitqiria ainia mhaška wabda kiba uyarqana bainia umitqiria biruqta anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾin ruha hʾ ḏ yatba lʾudnia umitqiria* (1) *unišlia umṭaršia ʾudnia umitqiria ṭamaia anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamia ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾin ruha ḏ yatba ʾl nhirḥ umitqiria šambrania anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾin ruha hʾ ḏ yatba lpumḥ umitqiria qidia* (2) *upiqia umahria umsaria pumḥ ulišhanḥ anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾin ruha hʾ ḏ yatba lkakia ušinia umitqiria astara* (3) *anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾin ruha hʾ ḏ yatba ʾl mbaliata ugangariata* (4) *umitqiria sanukia anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾin ruha hʾ ḏ yatba lṣaura umitqiria šangiria* (5) *ušangrunia bapquta anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba ʾl kadfia anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba bit masia* (6) *umitqiria bganba usufna* (7) *ukadia* (8) *ubaba-*

(1) Delete *mitqiria.*

(2) The word is unclear in both MSS. It might also be *bibia* or *qiria.*

(3) P. A.: *asutara.*

(4) D. C. 27: *gangarata.*

(5) The scribes are uncertain about this word. P. A. gives an alternative *šangdunia,* also *šangrunia.*

(6) P. A.; *bit maksia,* which is the "house of correction" in the purgatories of the religious MSS.

(7) D. C. 47: *udufna,* an obvious miscopying.

(8) D. C. 47: *uhadia,* another error.

*riata* ([1]) *ḏ bria* ([2]) *umitqiria tunba anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lʾdia umitqiria mqarqasta anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lpumḥ ḏ qurqbana* ([3]) *umyabša umkamša* ([4]) *umakṣira umkamṣa* ([5]) *parṣufia ḏ Plan br Planita uhašta parṣufia ḏ Plan br Planita nirwaz anpḥ nipṣunun* ([6]) *unitpaṣnun anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamia ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba ʾl libḥ uramia ruqata umabadia* ([7]) *bišia anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba ʾl kabda uʾl hašaša uʾl ṭahala uʾl kuliata wabda šaula urumaiia bišia bharšia anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lmia ulkarka ḏ mia* ([8]) *umitqiria mirsa* ([9]) *anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lhalṣa ugaṣa bhalṣa anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lšura umarsa ukafta ḏ šura anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lmaṭahiata umitqiria ripsia* ([10]) (*ripuha*? or *risuf*?)

([1]) D. C. 47 : *bawariata*. Read *baba riata*,

([2]) D. C. 47 : *ḏ ʿbria*.

([3]) P. A. : *qurbana* (offering).

([4]) P. A. : *umikabša* (oppressed ?)

([5]) D. C. 47 ; *mkaṣra* (sickly).

([6]) D. C. 47 : *nipuṣnun unitpaṣnun ;* P. A. ; *nipṣunun*.

([7]) P. A. : *ṭabaria* for *mabadia*.

([8]) D. C. : *ʾl kırsa ḏ mia ḏ ʾumbia* " on the belly, that is entrails; that is " the cluster ".

([9]) D. C. 47 : *mirta* (gall).

([10]) Most probably *ripuha*. See note on translation.

*anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unisimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lmuqra umitqiria sahṭaṭara* (1) *anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lhana umitqiria ṣimirta ugaiba qumtḥ anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba ʾl nafqa umitqiria srungia* (2) *gawaiia bšupra* (read *šupla*) *anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lhalṣḥ udufnḥ umitqiria rumaia bhalṣa udufna ušingdunia baṭma urumaiia ḏ burkia anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamia ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lburkia umitqiria burkiniata bburkia ušahaita bšaqia anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamia ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ d yatba ʾl šaqia umitqiria šingdunia anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba ʾl ligrḥ umitqiria pargalta anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ʾn ruha hʾ ḏ yatba lkulḥ qaina ḏ qumtḥ ḏ mitqiria bpagra anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil hazin hʾ ruha bišta ukulhun mahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita ḏ šatilak uhašta anat Šambra gaia šahqinun ubaṭlinun lkulhun mahria ulhalin ruhia bišata uhumria zadaniata mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamia ubinianḥ ḏ Plan br Planita ḏ šatilak umšanilak* (3) *ʾu blilia uʾumana ʾu bripsia ʾu bqirsia ubkuhrania uridia urumaiia uhašta anat Šambra gaia mauminalak umšubinalak bʾIn uʾl šuma rba qadmaia ayak anat bhailak ḏ nafšakḥ pradt unfaqt*

(1) P. B.: *sahṭṭara.*

(2) P. A.: *ṣrungia.*

(3) P. A.: *ḏ šanilḥ umshanilh.* for *mšanilaḵ* and omits *ʾu.* Probably should read *ḏ šatilak umšaṭilaḵ ʾu blilia ʾu bʾ umana.*

*uhawit laziriak ginaia bginṯḥ ulašitlak pardisfana bpardisfḥ ḏ tišhuq utiṭrud utibṭul mn hazin pagrḥ uruhḥ unišimtḥ ḏ Plan br Planita kul ruhia ukul ruh Ananai ukulhin qiriatḥ ukul ruh* (1) *ʾStira ukulhin qiriatḥ ukul ruh Sin ukulhin qiriatḥ ukul ruh Kiwan ukulhin qiriatḥ ukul ruh Bil ukulhin qiriatḥ ukul ruh Nirig ukulhin qiriatḥ ukul ruh br ʾngaria ukulhin qiriatḥ uŠakba ʾUira* (2) *wAdonai uDaniš uZakia brspuhra* (3) *walahia upatikria zikria ukulhin ruhia bišata zikria unuqbata ḏ gaṭlia bnia umsauṭia ʾulia bkras ʾmaihun umšuṭa* (4) *ʾulia bkras ʾmaihun unidria uluṭata waqraiata ḏ alahia wanašia anat sama bhailak šhuq uṭrud ubaṭil halin kulhin ruhia bišata umahria uqirsia ukuhrania bišia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita tum mauminalak anat sama ġaia balahia zikria ubʾstirata nuqbata bBil maria alahia wanašia ubNirig maria haila uzaina uqraba ubʾNbu maria hikumta umaria pihta unhaša* (5) *ušuria bŠamiš* (6) *ḏ ʾlak nidnia ubSira* (7) *ḏ ʾlak radia ubziqa unura umia ubziqa ḏ ayar ṭur ṭura* (8) *ḏ hawilak mrabiana ubṭuria ḏ yadluk ubpaqata ubaramata* (9) *ḏ rabiuk ubnahlia ḏ bgawaihun aškihit ušihit ḏ titira ḏ miṣra ḏ tiṣra* (10) *lhazin ruha bišta mṭanafta zikria unuqbata šidia uhumria* (11) *upatikria uliliata* (12) *utaqfa mn hazin pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianh ḏ Plan br Planita mn hahu birqa* (13) *ḏ mištadar ʾšifḥ lhahu hiwia biša ḏ mafiqlḥ* (14) *anat sama ʾzha uʾtazha bhailak uqabil minai halin razia uʾumanata lhazin pagra uruha unišimta uhandamia ubiniana ḏ Plan br Planita ḏ šatilak ʾu blilia ʾu bʾumana ʾul ʾzil bpagrḥ ḏ Plan br Planita šhuq uṭrud ubaṭil minḥ sania ukulhun bildbabia ušidia usahria*

(1) The clause about *ʾStira* is omitted in P. A.

(2) D. C. 47 : *uŠakba ʾSira.*

(3) Both scribes write the word indistinctly as if doubtful. In P. A. it looks like *bspuhuba.*

(4) The clause which follows missing in P. A.

(5) P. A. : maria *pihta mhaša ḏ šuria.*

(6) Both MSS have mistakenly *ušamiš.*

(7) Both have *usira.*

(8) D. C. 47 : *bṭura ṭurḥ,* for *ṭur ṭura.*

(9) *ubaramata* missing in P. A.

(10) P. A. : *šihkat ušhit ḏ tiṣra* etc.

(11) P. C. : *humarta.*

(12) D. C. 47 : *lilita.*

(13) D. C. 47 : *birqa biša.*

(14) The sentence is defective and should be compared with the similar passage above. The evil serpent is turned away from N.'s house.

*udaiwia upiqdia ulaṭabia unalia uniulia uruhia bišata uhumria udmawata sainata uṭulaniata dahalata* ([1]) *ḏ hšuka uharšia bišia umabadia sainia upatikria zikria anat sama haikin ʾul ʾzil ayak mia ḏ nafqia mn riša ḏ ṭuria haikin ʾul ʾzil ʾl kuhrania (bpagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ* ([2])) *ubinianḥ ḏ Plan br Planita ubaṭil mn handamḥ (kuhrania* ([2])) *bišia ʾul bšaia ufuq bšlama ʾul brabuta ufuq bhaduta usama haduta wasuta lšatia watrana* ([3]) *lmašqiana anat ʾmira ušalmit šlama labdana* ([4]) *ḏ timirinun asia asuta asaitḥ ulaštalmat tišalhimin* ([5]) *ḏ Libat maria alahia wanašia ṭwat Plan br Planita wašuta tihuilḥ lPlan br Planita bšuma ḏ man asia ḏ masia uhiia zakin S.....a.*

*Masta mastai sama zakaia masai zakaia masai masai masai sama zakaia aumitak aumitak aumitak bṭuria ḏ yadiuk ubaramata ḏ rabiuk ubayar stana ḏ našim ʾlak ubLibat kukba nahira ḏ manhar mn kulhun kukbia šrug ʾul bḥ bpagrḥ ḏ Plan br Planita kul* ([6]) *ziqa ḏ maškatlḥ niquf wadik waqif minḥ ḏ Plan bi Planita ruh saiantia ʾu šakaṣta ʾu haʾšia* ([7]) *ʾu ʾubadia ʾu daniš ʾu hilfa ḏ halif ʾu gasa ḏ gaiis* ([8]) *ʾu piga ḏ (ʾu) palga ʾu humarta bšuma ḏ Gabrʾiil malaka ubšuma ḏ Qadušan malaka ubšuma ḏ Karkun malaka ḏ karik* ([9]) *sahria udaiwia ušidia uruhia uhumria uliliata uʾkuria uprikia upatikria unimusia anatun mlakia ḏ apširuia* ([10]) *wafquia mn pagrḥ ḏ Plan br Planita wasuta tihuilḥ lPlan br Planita uhiia zakin S.....a.*

*Asuta tihuilḥ lPlan br Planita Šambra anat br Šambra ḏ mn bazira ḏ šambra huit umn kana rba ḏ asawata ušaria ʾsiria uqirsia ḏ ʾsiria umdakit ʾnšia ḏ mṭanfan umasia karihia anat pišra lanašia yahbit uhaila lkulhun ʾlimania* ([11]) *uyanqia uṣihma uʾqara lsabria lsabia* ([12]) *urgagta lkulhun ruhia šaqlit utiulbḥ urumaiia uripsia* ([13]) *anat šaqlit*

([1]) See note 14, p. 331.

([2]) The copyists have omitted these obvious words.

([3]) D. C. 47 : *autrana.*

([4]) D. C. 47 : *anat ḏ amrit ʾmiria ushalmit shlama ana labdana.* Corrupt.

([5]) The sentence is corrupt and both copyists waver in their rendering. P. A. : *ulatišalhiman ulaštalmit,* D. C. 47 as above.

([6]) P. A. : *kt ziqa.*

([7]) D. C. 47 : *ʾu karšia* for *ʾu haʾšia.*

([8]) P. A. *gaisa ḏ gaiis :* D. C. 47 *gasa ḏ gaias.*

([9]) P. A. : *ḏ kiriuk.* Read *karkia?*

([10]) P. A. : *ḏ aprišuia.*

([11]) Both have *ʾumania,* but my reading is obvious.

([12]) D. C. 47 : *lsabria sbiria* for *lsabria lsabia.*

([13]) P. A. : *rabsia* for *ripsia.*

*uharšia umdakit ʾubadia mn pagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ ubinianḥ ḏ Plan br Planita kul sahria usaṭania usaɪnbu upalga ubr ʾngaria ḏ mšamšia bpagrḥ ḏ Plan br Planita wasuta uzakuta uhaila ušrara uʾmra ušima uhatamta uzarazta unaṭarta ḏ šarara nihuilḥ lpagrḥ uruhḥ unišimtḥ uhandamḥ uʾuṣṭunḥ uhiklḥ ukulḥ binianḥ ḏ Plan br Planita bšuma ḏ man asia ḏ masia uhiia zakin S.....a.*

*Razaihun ḏ hanin zamanata ḏ Šambra qria šuba zibnia kul yuma šuba ṭufsia* (1) *urmia bhamra ʾu bgumiza* (2) *ḏ taura sumaqa ʾu bmia uqria šuba zibnia abatar hdadia wašqiḥ lruha ulmabadia* (3) *ušarir umnasai* (4) *hazin raza ḏ apṣa br apṣa* (5) *hazin pugdama ḏ Šambra lzamunia ulkulman ḏ mašqiatlḥ kt mṣia hailḥ tlata zibnia kt mṣia hailḥ trin ṭufria ukt ṭufria ʾu hda ṭufra mašqiatlḥ hazin pugdama qria ʾlḥ wašqiḥ lsumqa bhamra ulruh uharšia ulʾubadia ulhailḥ bšakra ulsuba ulruh palga bmia qariria (qria) raza ḏ hazin zamanta šambra br ṭuria ḏ lašamilḥ ḳala ḏ tarnaula ulqaila* (6) *ḏ ruha bmia uqrinun lhalin pugdamia ḏ šambra wašqiḥ lman ḏ ruha lgiṭlḥ* (7) *šuba yumia ukul* (8) *yuma šuba ṭufria* (9) *rmia bšakra ʾu bmia wašqia mn tlata šita* (10) *qadmaita uzakarlḥ mn zufra ḏ gabra abadlḥ lwat zawḥ uʾnta lwat gabrḥ ḏ abidlḥ latiqɪib ulwat hdadia laniqirbun. Tum raza ḏ hazin pugdama ḏ Šambra tastiriun* (11) *ḏ mitiqria ʾškia* (12) *ḏ gidria uqria ʾlawaihun wašqḥ ḏ (ʾl?) ʾnta ḏ baiia lmifak (lmifaq?) udbaililḥ bnia šarir S.....a.*

*Hazin šafta uminiana ḏ Šabra ḏ ansit ana ania udania.....* etc. etc.

(1) D. C. 47 : *ṭufria.*

(2) D. C. 47 : *gurmaiza.*

(3) Below we find *uharšia ulʾubadia,* which throws a light on this phrase.

(4) D. C. 47 : *šarir ḏ šambra umnasai.*

(5) D. C. 47 : *apṣa br puṣa.*

(6) P. A. : *ulqala.*

(7) D. C. 47 : *lgiṭatlḥ.*

(8) Both have *ukt yuma,* a miscopying.

(9) P. A. : *ṭufsia.*

(10) D. C. 47 : *šaita.*

(11) D. C. 47 : *tistariun.*

(12) *ʾšqia* seems to me the correct reading.

## Translation: The Scroll of Rue

In the name of the Great Life: Healing and victory and sealing and the great safeguard of soundness be his, N.'s son of N. (*the mother*).

Harass, drive away, expel and make impotent (evil spirits) from N. son of N.; thou, Rue, harass, drive away and make (them) impotent by thy potency.

And I adjure thee by the Fount (1) and by the Great First Name.

Like it, thou wast sown of (thine own) strength: the market-gardener sowed thee not in his market-garden, nor the gardener in the neighbourhood of his pleasure-garden. Now, (O) Rue, thou by thy potency hast harassed them and made them impotent, all the satanic spirits. Yea and the spirit, the female (spirit) which maddeneth N. son of N, with maladies, sicknesses, fluxes and swellings. Enter thou in, (O) Rue, go below like water which gusheth from the peak of a high mountain. Thou shalt enter with benefit the body of N. son of N. and drive and expel from it, (the body) of N. son of N. fever and weakness. Thou shalt bring in blessing.

Sun and moon are thy fosterparents: water and fire thy nurse (2); wind and pure air breathe over thee.

I adjure thee by Bel and Nebo lords (of) the gods, and by Nirig (Nergal) lord of a host and armour, that thou hold back (D. C. 47: bind up) from N. son of N. those evil spirits and powerful amulet-spirits, like lightning that is sent and loosed against that evil serpent, driving it out and turning it aside by its force from that house.

Thou, also, by thy potency and by force of these conjurations, drive away and expel from N. son of N, and remove his maladies and evil spirits. Acquire fame (3) from N. son of N. as when the Lady of gods and men (4) took thee and carried thee off to the male gods and the female astartes and she gave favourable testimony

(1) *'In*, "the Fount" is an abbreviation for a spirit known as *'In-Hiia*, "Fount-of-Life".

(2) For *mrabian* read *mrabiak*.

(3) Literally "a name". Meaning, "Earn fame for thyself".

(4) In Mandaic literature "The mistress of god and men" is the planet Venus (Libat or Dilbat).

concerning thee. And they sent (*thee*?) to everyone that was ill, working a cure, and healing was found in it (*thee*?).

Now gird up thy loins and accept these conjurations from me: enter with potency in peace and go forth in joy to all that drink thee, whether in wine, or in syrup, or in water.

I show it (*thee*?) to thine enemies, the spirits, and they are expelled, rooted out and turned away. And remove sadness and distress from the body of N. son of N. And there will be healing, victory, sealing, armed-readiness, gladness and medicine; and joy to him that drinketh it.

To the Administrant of the Potion ([1]), to Her I spoke and gave testimony and cried ([2]). "My healer, heal me! Thy healing!".

And thou, Mistress of gods and men, sayeth to me, "In the name of, and by the strength of, the healer that healeth, there shall be for him healing that is very great and not small, and there shall be a remedy for N. son of N.". S . . . . . a.

"Protection, son of Protection art thou: lofty is thy throne!".

"Protection-son-of-Protection" they call me; "Set-Right-and-Quietened" and "Rejoicing-the-Afflicted" they name me. I am a Water-pot drawing up water that quickeneth the dead. I am Rue, the Good Neighbour, king of all drugs".

"Who told it to Hibil Ziwa and who revealed it to N. son of N.?".

"A drover (of pack-animals) and a broker ([3]), and they put me in a mortar (?) ([4]) for henna, and stone and water (?)".

And place with it ([5]) a precious stone, coral and a pearl and he shall wear it, the good person who drinks it from the hand of

([1]) *Mašqiana:* "the person who gives to drink".

([2]) See note on this word in text.

([3]) The drover brings the herb to the city, the broker prepares it and sells it.

([4]) *Madiqta,* either "mortar" or (see Jastrow) "tarred travelling bag". The sentence is defective, but seems to refer to processes of preparation, possibly pounding with a stone in a mortar, drying with fire and then infusion in water. Henna is pounded in a mortar; perhaps a special mortar is used for herbs.

([5]) "It" is probably the phylactery. Mandaeans often place small fragments of coral, pearl, gold and other precious substances in a lump of pitch and this is kept with the phylactery in its case or bag. I have seen a phylactery produced with such a lump.

skilled makers ([1]) of the potion, so that he drinks thee, that is, N. son of N.

Set him on his feet ([2]) in his clothes.

Thou didst look him in the eye, and his face became healthy and his countenance rosy. There shall be, and shall be and shall be strength and honour ([3]) for him. His paces ([4]) shall be like those of a horse that walks before him and is not urged, and those that follow him cannot come up with him, and the words of his mouth come out and will be a cure that will free thee, N. son of N.

Thou wilt be a master-mason for N. son of N. and thou wilt invade ([5]) his belly, and the evil enchantment and destructive demons and adhesion (?) will leave him, and the hollow noises ([6]) from the pit of his navel and from the tubes of his heart and from the caps of his knees and from the nails of his hands and from the elbow (?) of his forearm and from his side for ever and aye ([7]) so that they succeed, and with fire (perform ?) a harsh exorcism of sorcery.

I, N. son of N. that which I have said, I have said ; and that which I calculated, my magic spell, I have pronounced upon them, and they are held in subjection and broken.

Urge each other on : endeavour to reach, make for, your open gates (for) your victim is standing up ! ([8]). Ye are bound, ye are sealed with a great seal and not with a small one, with the word of the Mighty (life) whose (seal) impression may not be broken nor its chain parted nor its seal shattered, for his words are mighty, and there shall be healing for N. son of N. that drinketh the medicine. And Life is victorious. S . . . . . a.

In the name of the Great Life ! There shall be healing for N. son of N.

([1]) *'umania.* The *'umana* is one skilled with his hands or at his trade.

([2]) Literally "set up his figure": the meaning however correspond to the colloquial "set him on his feet again".

([3]) For *qra* read *'qara.*

([4]) The person with the paces of the horse seems to be the exorcist, but it is possible that copyists have confused their suffixes.

([5]) Read *tipirṣḫ* for *nipirṣḫ.*

([6]) *šaruqia.* This may be a name for some disease demon associated with sounds from the body ?

([7]) See note to translation. The passage is confused and pr bably corrupt.

([8]) Or, "established". The disease demons are urged to the points of egress from the body.

Peace be on thee, (O) Good Plant, (son of) the god of the mountains, son of the Lord of Mountains, son of the Lord of high mountains, son of deep ravines and son of peaceful valleys! Peace be on thee, glorious Medicine, upon whom the sickly gaze and call on it and it hearkens; healing Medicine that cureth spirits and souls, before whom *shids* (1) tremble and evil spirits, quaking are driven away. Peace be on thee, healing Medicine that cureth spirits and souls! thou art the glorious Rue that by thy potency driveth off and expelleth and sendeth away all sicknesses and maladies.

Thou art he, (O) splendid Rue! When the male gods and female astartes asked (2) for thee and sought thee for thy healing and thy remedy that they might make trial of thee and know thee and consider thee, they said to thee, "All that thou doest is reliable".

And I came and testified to thee, and I too, N. son of N., ask a healer from thee, and strength, and seek healing from thee and a remedy for the body and spirit and soul and trunk and stature and for all the frame (3) of N. son of N. that drinketh thee, either in wine, or in syrup, or in water or in the urine (4) of a red bull, and thou wilt enter into all the limbs of N. son of N.

Thou, Rue, with thy potency harass, drive away and make impotent all sicknesses and maladies from the body of N. son of N.; yea, and her, the spirit which sitteth on his head and seizeth it, (and causeth?) giddiness of the head and is called throbbing (?) (5) thou, Medicine, through thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses and maladies and (dire) diseases from the body and spirit and soul and limbs and frame of N. son of N. who drinketh thee.

Yea, and her, the spirit which sitteth on the eye-sockets (6) and is called neuralgia (?) (7); thou, Medicine, by thy potency harass, drive

(1) The *šedim* of Hebrew and Aramaic literature. Form of demon.

(2) The tense is conditioned by the "When".

(3) *Biniana* literally "building", corresponds to the English "build", referring to the shape of the body, or frame; hence, throughout, I use the latter word.

(4) *Gurmaiza*, "a fist" or "a mace" is here a miswriting for *ǧumaiza* or *ǧumiza*. The word is Persian and corresponds to the Parsí *gomez*, the urine of a bull or a cow.

(5) For *nafqa* read *naqfa* from NQF to knock or strike?

(6) *Ṣiria* P-S. slit. Jastrow: 1281 "the slit (in which the eye is seated)".

(7) צַלְחָתָא Jastrow, "pain on one side of the head: megrim".

away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body and spirit and soul and limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit which sitteth on the eyes and is called " darkened eyes " and causeth pain and yellowness in the eyes and is called jaundice ; thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit which sitteth on the ears, and they suppurate and the ears become deaf, and is called stoppage ([1]) ; thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit which sitteth on the nose and is called fracture ([2]) ; thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit which sitteth on the mouth and is called " swollen glands " and " stammering " and diseases (which ?) cause to stink the mouth and tongue (halitosis ?) ; thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit, and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit which sitteth on the back teeth and front teeth and is called caries, thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit, and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit which sitteth on the palate and tonsils and is called choking ([3]) ; thou, Medicine, with thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

([1]) (Or " pollution " (*ṭamaia*). ṬMA and ṬMM " to stop up ".

([2]) *Šambrania*. Does this refer to a broken nose, or to the noselessness common in the markes of ʾIraq, where syphilis is endemic ?

([3]) For *sanukia* read *sanuquia*. Diptheria ?

Yea, and her, the spirit which sitteth on the neck and is called inflammation and .....([1]) of the throat; thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit which sitteth on the seat of easing the bowels, called "in the body", "the hole" and the buttocks([2]) and "door of excretions that are excreted"([3]), and is called discharge (*or* diarrhoea?); thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the hands and is called contraction (*withering*?), thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the orifice of the stomach in such wise that the countenance of N. son of N. is withered, wrinkled, sick and shrunken — but now the countenance of N. son of N. is joyful and his face rejoiceth them and gladdeneth them! — thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies, and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the heart and soweth ignominious deeds and evil acts; thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the liver, on the bowels, on the spleen and on the kidneys and by her sorceries causeth torture and malignant swellings([4]); thou, Medicine, by thy potency

([1]) Both scribes are doubtful. The word should probably read *šnuqunia:* "choking" or Phthisis. Confusion has resulted from the similarity of unfamiliar terms.

([2]) *kidia* (see Jastrow): an euphemism for buttocks.

([3]) These expressions are all euphemisms. P. A. writes *bit maksia* ("house of penalties") for *bit msika* (מסכה "easing the bowels"). D.C. 47 has *bit masia* (*masia* "flowing away").

([4]) Or "languishing?" (Assyr. *ramū*, "languished, relaxed").

harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the entrails, on the convolutions of the entrails ([1]) and is called flatulency ([2]); thou, Medicine, with thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the loins and breaketh ([3]) wind in the loins; thou, Medicine, with thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the navel and compresseth (or "bruiseth") the cavity of the navel; thou, Medicine with thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit which sitteth on the kidneys (or "loins") ([4]) and is called *ripsia*? ([5]); thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the marrow (or "brain") and is called *sahṭara* (?); thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the privy parts and is called kidney-stone, so that his body is bowed (with pain); thou,

([1]) See note to transliteration of text for the D. C. 47 version.

([2]) D. C. 47: *mirta* "gall".

([3]) "*is called* breaking of wind?". Something seems to be missing.

([4]) The vagueness of Aramaic and Mandaean terms makes both possible.

([5]) *Ripsia.* A *ripsa* is (a) a division of time: twenty minutes; (b) a kick, or stamping movement of the foot. Neither of these meanings suits the present case. I suggest either an inversion of ריסוף "internal injury, or lesion of a vital organ" (Jastrow); or *ripuha* "swelling" or "tumour": رَفَسَ. The root RFS means "to beat the foot" or "stamp". רִיפְסָא = "stamping", "shaking", "press". The disease known as chorea might be indicate? Or tetanus?

Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on evacuation and is called inner interception (constipation) in the lower parts; thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the loins and side and is called swellings in the loins and side, and hip-disease ([1]) in the hips; thou, Medicine, by thy potency harass and drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the knees, and called *burkiniata* ([2]) in the knees and weakness (or " wasting ") of the shins; thou, Medicine, by thy potency, harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the shanks, and is called hip disease; thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the legs and is called limping; thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.

Yea, and her, the spirit that sitteth on the entire length ([3]) of his figure, that is to say in his body; thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent this evil spirit and all illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N.; (yea) thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make impotent these illnesses and malady and disease from him that drinketh thee.

([1]) " and swelling in the knees " is here an intrusion and should be deleted.

([2]) A disease of the knees: I cannot trace it.

([3]) Literally " on all the shaft of his figure ", a common expression in phylacteries of this character.

And now, (O) glorious Rue, thou wilt rout ([1]) and make powerless all illnesses and (banish) them from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N. that drinketh thee and repeateth (?) ([2]), thee whether by night or by day or in his *ripsia* ([3]) or in his illnesses and in his diseases and afflictions and languishings (?) ([4]).

And now, thou glorious Rue, I adjure thee and praise thee by the Spring (*of Life*) ([5]) and the Great First Name. Like (It) thou didst spring forth of thine own strength and came forth and camest into being: the market-gardener sowed thee not in his plot, nor did the gardener plant thee in his pleasaunce, that thou shatterest, drivest away and renderest impotent against this body of N. son of N. all (evil) spirits — every spirit of Nanai ([6]) and all her creatures; every spirit of Astarte and all her creatures; every spirit of Sin ([7]) and all his creatures; every spirit of Kiwan ([8]) and all his creatures; every spirit of Bel ([9]) and all his creatures; every spirit of Nirig ([10]) and all his creatures; every spirit of the Roof-Demon and all his creatures; and "Sleeping-Waking"; and Adonai ([11]), Daniš ([12]) and Zakia–B . . . . . ?, and gods and male idols and all evil beings male and female that slay embryos in the womb of their mothers and (cause) embryos (to) go wrong in the wombs of their mothers; and (evil ?) vows, curses and provocations (imprecations ?) of gods and men. Thou, Medicine, by thy potency harass, drive away and make

([1]) Literally "break them up".

([2]) See note, previous page. The passage is corrupt: I suggest that it should be "drinks thee for his" (illnesses etc.).

([3]) See note 5, p. 340.

([4]) See note 4, p. 339.

([5]) See note 1, p. 334.

([6]) Usually written Nanai. This mother-goddess is usually invoked as a benefactress, and is identified by priests with Venus, or Libat. Jews in 'Iraq today use *nana* "mamma", and *nanai* "my mamma" in colloquial speech.

([7]) The moon-god.

([8]) Saturn.

([9]) Jupiter.

([10]) Mars.

([11]) "My lord" refers to the Jewish god.

([12]) The Daniš often appears in Mandaean exorcisms. دنش in Persian = "learning", "science" — not applicable to a demon. The derivation might be from the root ذنق (DNQ) "to torment", "give pain", since in southern 'Iraq Q is often transformed into SH in colloquial speech.

impotent all these evils spirits and illnesses, maladies and dire diseases from the body, spirit, soul, limbs, and frame of N. son of N.

Further, I adjure thee, Glorious Medicine, by the male gods and female astartes; by Bel ([1]), lord of god and men; by Nirig ([2]) lord of force, arms and war; by Nebo ([3]), lord of wisdom and lord of divination and augury from astrological conjunctions; by Shamish (the sun) that shineth on thee; by Sin (the moon) that travelleth over thee; by Wind, Fire and Water; by the wind of mountain air that was thy nurse; by the mountains which bore thee; by the gorges and craggy heights that reared thee; and by the waterways ([4]) in them.

Thou hast been discovered and art hotly desired: so that thou trace an isolating line ([5]) about this evil polluting spirit, (whether) male or female, (or) *shid,* (or) amulet-spirit, (or) idol, (or) lilith (or) *taqfa* (grievous-spirit?), from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N. With this lightning that is sent, turn away that evil serpent that makes for him: scare it off, thou Medicine, frighten it away by thy potency. And receive from me these spells and conjurations for this the body, spirit soul, limbs and frame of N. son of N. who drinketh thee, whether by night or day, enter, go into the body of N. son of N., harass, drive away and make impotent those who hate him and all his enemies, and *shids* demons, devils, incubi, hobgoblins, malign spirits, amulet spirits, evil apparitions, spectres and fearsome shades of darkness, evil enchantments, wicked machinations and idols, male (and female?).

Enter and go, thou Medicine, thus, like water which goeth forth from the mountain-top; even thus enter and go into the ([6]) body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N. and harass, drive away and make impotent the illnesses, maladies and dire) diseases; enter with renown and come out in peace: enter with pride and go out with joy.

([1]) See note 9, p. 342.

([2]) See note 10, p. 342.

([3]) Mercury.

([4]) *Nahlia* are the beds hollowed out by mountain torrents, and correspond to Arabic *wadis* and Italian *fiumare,* since they are at the same time valleys, often dry in summer.

([5]) A *miṣra* is a furrow or line traced ritually about an object or area or person, to isolate it from contact, See MII.

([6]) It is obvious that the sentence inserted has at one time been omitted from the MS.

And the Medicine (bringeth?) joy and healing to the drinker and riches to him who administereth it. Thou, (O) Sprig, givest salvation and not perdition, for thou dost make them strong, (and art) a healer; thou workest healing and yieldest not; thou dost ask skill? (1). from Libat, mistress of gods and men towards N. son of N. and there shall be healing for N. son of N. in the name of him who is the healer that healeth. And Life is victorious. S . . . a.

Cure, my cure! Victorious Medicine, my victorious healer! my healer, my healer, my healer, victorious Medicine; I have adjured thee, adjured thee, adjured thee by the mountains that bore thee, by the uplands that reared thee, by the north wind that breathed over thee and by Libat (2), the luminous star that is brighter than all other stars; hasten (3), enter into the body of N. son of N. Every wind (pain) (4) that thou findest on (in?) him shall be allayed; and subdue and cause to sink down from him the evil spirit, whether distress (5), or pain (6), or desolation (7) (?) or *danish* (8) or illusory phantom that passeth by, or nausea that maketh him vomit, or *piga,* or *palga* (9), or amulet spirit; by the name of the angel Gabriel, by the name of the angel Qadushan and by the name of the angel Karkun, that encompass the devils, demons, *shids,* spirits, amulet-spirits, liliths, shrine-spirits, idols, false gods and false religions. (Ye are adjured) ye angels to exorcise and send forth (these?) from the body of N. son of N. And healing be there for N. son of N. and Life is victorious. S . . . a.

Healing be there for N. son of N.

(1) The passage is corrupt, as is shown by the corrections and faltering versions of the copyists.

(2) I. e. the planet Venus.

(3) Or, " glide ".

(4) Here *ziqa* seems equivalent with *ruh,* an evil wind, or flatulence. The passage may be defective.

(5) *Šakašta* occurs in other phylacteries. شكصى (niggard) or Persian شكسته indigence, distress, sickness.

(6) D. C. 45: *haršia,* " enchantment ".

(7) *'Ubadia* is " works ", " actions ". Here I think the context indicates derivation from the other meaning of ABD " the perish " " be lost " etc.

(8) Daniš. See note 12, p. 342.

(9) Demons called *pigia* and *palgia* are often mentioned in exorcisms, usually in the plural. *Pigia* = also " deaf-mutes " or " idiots "; *palga* can mean " paralytic stroke ". Lidzbarski translates *palgia* " Schlagflussdämonen ".

Thou art Rue, son of Rue, bred of seed of rue and of the great race of healers, and deliverers of those bound (by evil spells) and (of exorcists) of the diseases of those bound (by spells). Thou purifiest women who are unclean ; thou art a healer of the sickly, and an exorcism (of disease-demons) for men. Thou impartest strength to all young folk ([1]) and children and glory and honour on the learned and greybeards ([2]), and removest the coveteouness of all (evil) spirits, and goest into him and removest swellings and *ripsia* ([3]) and the workings of witchcraft thou cleansest from the body, spirit, soul, limbs and frame of N. son of N. (and) all demons, and satans, and the *sarnbu* ([4]) and paralysis-demon ([5]) and roof-demon ([6]) that wait upon the body of N. son of N.

And healing, victory, sealing, strength, soundness, speaking and hearing, sealing and armed-preparedness and the safeguard of soundness be there for the body, spirit, soul, limbs, trunk, stature and all the frame of N. son of N. in the name of him who is a Healer that healeth. And Life is victorious. S . . .a.

Read the mystery of these invocations of Rue seven times daily the seven formulae ([7]). And place it (*the rue*) in wine or in the urine of a red bull or in water and read it seven times consecutively and administer the potion for the (evil) spirit and for its works ; and it is reliable and proven.

This mystery of Deliverance son of Deliverance ; this Command of Rue, is to invoke it (i. e. the personified rue).

And to whomsoever thou administerest the potion, — if he can manage it, three *ṭufria* ([8]), or if his strength is not equal to it, two

([1]) See note to the translation.

([2]) P. A. : *lsabria lsabia,* D. C. 47 : *lsabria sbiria* " to the well-informed ".

([3]) P. A. ; *rabsia* for *ripsia,* " stiffnesses ? ". For *ripsia* see note 5, p. 340.

([4]) The *sarnbu* or *sar'nbu* is often found in lists of demons. In a book of magic : — *sarnbu zikria unuqbata* — " the s. male and female ones ". *'Nbu* is the planet Mercury; so these demons are attached to this planet.

([5]) See note 9 p. 344.

([6]) *Br'ngaria* is usually translated " roof-demon " or " lunacy-demon ": perhaps incorrectly. It may be that evil spirits attached to carved wooden images are intended, just as evil spirits are imagined to reside in idols and shrines. (NGR to carve wood, etc.).

([7]) D. C. 47 has " nails " — i. e. the measured doses.

([8]) See note 7. The *ṭufra* appears to be a measured dose : perhaps the fingernail measures the amount to be taken ?

*tufria.* And when thou givest him the tufria or one *tufra,* to drink, when he is drinking it, then read him this invocation.

And for inflammation (or " redness ") administer the potion in wine; and for an (evil) spirit, or witchcraft and its works, and for strength, give to drink in syrup; and for pollution or for a paralysis-demon in cold water.

(Read) the mystery of this invocation of Rue, son of the mountains, so that he hears not the crowing of the cock ([1]); and for relief? of an (evil) spirit ([2]) (administer it?) in water. And read these invocations of the rue, and give the potion to whomsoever is seized by an (evil) spirit for seven days, seven *tufria* each day. Put into syrup or into water, and administer the potion from three (o'clock), the first hour.

And mention it (recite it?) with an evil smell ([3]), that a man makes with his wife, or a woman together with her husband. Whoso makes it, do not approach; neither shall they approach each other.

Furthermore, they shall conceal the mystery of this " Invocation of Rue ": it shall be called " The Administering of a Bitter Medicine ".

Read it over them and administer the potion to a woman that desires to bring forth (a child), and for one that desires to have children. It is reliable. S . . . a.

This ([4]) is the Scroll and Calculation of the Rue, which I who am poor and lowly copied from . . . . . etc.

([1]) I cannot imagine what this means.

([2]) Throughout, the " evil " is omitted. The disease demon is meant.

([3]) This part of the ritual is a mystery. Rue has a powerful and unpleasant perfume, perhaps the brew must be made by a man and his wife, as a fertility charm?

([4]) The long list of copiers and manuscripts differs according to each roll, and is of a pattern familiar to all who read these phylacteries. Hence, I have omitted it.

# RECENSIONES

I. MENDELSOHN, *Catalogue of the Babylonian Tablets in the Libraries of Columbia University. A List of Cuneiform Documents from the Sumerian, Old-Babylonian, Kassite, and Neo-Babylonian Periods, with Photographic Reproductions of Selected Seals, and Clay Objects.* (*Catalogue Series,* No. 1). New York 1943. Columbia University Libraries. In-4°. 84 p.,. 7 pls.

Von der mehr als 500 Keilschrifttafeln umfassenden Sammlung der Columbia University Libraries registriert dieser in Maschinenschrift vervielfältigte Katalog nur 380 Nummern, von denen der grösste Teil (280 Nrr.) der Zeit der 3. Dynastie von Ur angehört. Die Nrr. 279-338 werden als Old-Babylonian, die Nrr. 339-348 als Tablets from the Kassite Period und die Nrr. 349-380 als Neo-Babylonian Tablets gekennzeichnet. Bei den einzelnen Nummern beschränkt sich das Verzeichnis auf eine kurze Beschreibung der Tafeln (Grösse, Farbe, Textumfang usw.) und eine summarische Inhaltsangabe (List of animals, List of utensils, Income-tablet, Account of wool, Paylist, etc.), während das Datum, wofern ein solches vorhanden ist, in vollem transkribierten Text wiedergegeben wird. Schon 1896 hatte Dr. William R. Arnold in seiner Monographie *Ancient Babylonian Temple Records in the Columbia University Library* 20 Urkunden veröffentlicht und kommentiert und 1906 hatte Dr. Robert Julius Lau in seinem Werk *Old Babylonian Temple Records* weitere 258 Tafeln derselben Sammlung bekanntgegeben und analysiert. Im allgemeinen handelt es sich bei der ganzen Sammlung um Dokumente bescheidenen Umfangs, die alle unter der herkömmlichen Bezeichnung "Wirtschaftstexte" zusammengefasst werden können. Die auf sieben photographischen Tafeln wiedergegebenen Texte, Siegelbilder und "Clay Objects" wären bei besserem Druckpapier etwas deutlicher hervorgetreten.

Bei der Jahresformel Šulgi 46 (Nr. 42) könnte die Schreibvariante Ḫa-ri-ši$^{ki}$ für die gewöhnliche Form Ḫa-ar-ši$^{ki}$ (vereinzelt A-ar-ši$^{ki}$, Ḫa-ar-šum$^{ki}$, s. Schneider, *Zeitbestimmungen,* S. 23 f.) eigens vermerkt werden.

Luxemburg. N. SCHNEIDER.

# NUNTII PERSONARUM ET RERUM

## Archäologischer Bericht über Anatolien

Halet Çambel – Istanbul

### 1. Forschungen im nord- und nordöstlichen Anatolien

I. K. Kökten berichtet über eine Forschungsreise im nord- und nordöstlichen Anatolien (*Belleten* VIII, 1944, S. 659 ff. Tf. LXXXVIII-XCV), die sich auf die Gebiete von Sıvas, Kars und das Gebiet des oberen Çoruh-Laufes und des Kelkit Tals erstreckt hat (s. Karte für Reiseroute S. 349).

Sıvas Gebiet. — Nordöstlich von Sıvas wurde der mitten im Hafik See (ein durch eine Quelle genährter See nördlich der Ortschaft Hafik) gelegene Pılır Hüyük (Karte, Nr. 6) untersucht. In aufeinanderfolgenden Schichten wurde griechisch-römische, kupferzeitliche und chalkolithische Keramik gefunden. Nachdem diese letzte angefangen hatte spärlicher zu werden, fand sich unter dem Niveau des Wasserspiegels eine grobe, helle, rötliche oder unregelmässig dunkel gebrannte Keramik, deren Ton Schilfteilchen und grobe Sandkörnchen beigemengt waren (und die der Technik und den Profilen nach der neolithischen Keramik Europas gleichen soll), ausserdem Mikrolithen aus Feuerstein und Obsidian (Abb. 1a, 1c), ein Sichelstein (Abb. 1b), ein Idol (Abb. 1d) usw. Die Untersuchung von in der Erde ver-

Abb. 1a: Pĭlĭr Hüyük. Mikrolith — Abb. 1b: Pĭlĭr Hüyük. Sichelstein (?)
Abb. 1c: Pĭlĭr Hüyük. Mikrolith — Abb. 1d: Pĭlĭr Hüyük. Idol

laufenden zylinderförmigen Löchern ergab morsche Holzreste, die aber im Kontakt mit Licht und Luft sofort auseinanderfielen, aber nichts als Balkenreste sein dürften. K. Kökten bezeichnet diese Schicht als neolithisch und

Abb. 2: Karte Anatoliens mit den im Text angeführten Ortsnamen. Die Nummern bezeichnen die wichtigsten Orte.

meint, dass somit die Existenz des Neolithikums, das bisher (mit Ausnahme der fraglichen Gurma/Hurma Höhle bei Antalya) im inneren und westlichen Teil Anatoliens noch nicht bekannt war, für bewiesen gelten kann. — Der danach besuchte Çukurtarla Hüyük (südwestlich der Ortschaft Kangal, die sich ihrerseits südöstlich von Sıvas befindet, [Karte, Nr. 10]) ergab römisch-byzantinische, hethitische und kupferzeitliche Scherben. — In dem grossen, Hüyük Değirmeni (Karte, Nr. 11) benannten Wohnhügel am Hamamderesi-Fluss nahe an der Bahnlinie bei Kavak soll sich hethitische, prähistorisch-mesopotamische (? — Näheres wird nicht gesagt) Keramik sowie eine dicke, auch Importstücke aufweisende (?), kupferzeitliche Schicht gefunden haben. — Des weiteren wurden eine Anzahl von Wohnhügeln, die aber nicht näher untersucht werden konnten, eingetragen (Menteşe H., Nr. 5; Tepecik H., Nr. 7; Höhlen bei Zara, Nr. 8; Kültepe H., Nr. 9).

Kars Gebiet. — Östlich der Stadt Kars wurde der Asab Hüyük (Nr. 12) sondiert. Es fanden sich griechisch-römische, sehr wenige hethitische (?) und kupferzeitliche Scherben. In der letzten Schicht (die unter einer Brandschicht lag) fanden sich ausserdem Reste verschiedener Geräte aus Knochen und Metall, ein Stempelsiegel, Steinmauern ohne Lehmziegelreste und Scherben zweier Sorten verschiedengearteter Keramik, von welchen die erste inwendig violette Bemalung, die zweite schwarze Malstreifen auf hellem Grund und roter Bemalung zeigt. Ausserdem wurden in einem 'abri sous roche' in der Nähe ein Obsidianinstrument (Moustérien?) gefunden. — Sondierungen die innerhalb und ausserhalb der berühmten Burg bei Ani (Karte, Nr. 13) ausgeführt wurden, ergaben Reste roher Steinmauern mit Lehmmörtel und rohe schwarze Scherben, die K. Kökten als Spuren prähistorischer Zeit ansehen will. Weitere Untersuchungen am Dreschplatz und im Friedhof des Dorfes sollen ausserdem gut geschlämmte und gebrannte kupferzeitliche Keramik in grösseren Mengen ergeben haben, von der aber nur wenige Stücke dem zentralanatolischen Typus derselben Zeit gleich sein sollen. — Nordöstlich von Kars bei der Ortschaft Arpaçay wurden auf dem Hügel des Dorfes Büyük Pergit (Nr. 14) kupferzeitliche Scherben und auf dem Friedhof desselben Dorfes enorme viereckige Basaltblöcke unbestimmter Zeit (einer davon mit Nische) gefunden. — K. Kökten meldet ferner, auf der Insel Akçakale (Nr. 15) inmitten des Çıldır Sees (nördlich von Arpaçay) zahlreiche Megalithbauten (Menhirs, Kromlechs und Dolmen) gefunden zu haben. Einer dieser Dolmen, der sich "in einer Grube am Fusse eines Tumulus" befand und dessen innere Wände aus rohen Steinen bestanden, wurde untersucht und ergab eine rohe mattschwarze Keramikgattung in der 'colombin'-Technik. Die Insel wird von den dortigen Bauern, die sich vor den Megalithbauten fürchten, als "nicht ganz geheuer" angesehen. — Beim Dorfe Taşköprü (Nr. 16) zwischen Arpaçay und Kars, wo sich auch eine Felsinschrift des Argistis I. von Urartu befindet, wurde eine in einen Bach gestürzte (etwa 2 Tonnen schwere) Widderstatue aus Stein, die möglicherweise auch urartäisch ist, aufgefunden und aus dem Wasser herausgeholt.

Untersuchungen im oberen Çoruh Tal und im Kelkit Tal. — Westlich von Bayburt wurden mehrere Wohnhügel verzeichnet (Hindi H., Nr. 17; Siptoros H., Nr. 18; Ivceklerin H., Nr. 19) und der Pulur Hüyük (südwestlich von Baynurt [Nr. 20]), einer Versuchsgrabung

unterworfen, wobei römisch-byzantinische, phrygische, hethitische und kupferzeitliche Scherben zutage kamen. Unter den letzteren fanden sich einige der zentralanatolischen Sorte, aber auch eine andere dicke, aussen und innen schwarz polierte Ware mit aufgelegter Leistenverzierung, wie sie bisher nur aus dem Karaz Tepe bei Erzurum bekannt ist. In derselben Schicht kam ausserdem noch ein grosses tönernes Stempelsiegel (Abb. 3; Grundfläche: etwa 28 × 35 cm), wie sie heute noch in Anatolien zum Abstempeln von Ge-

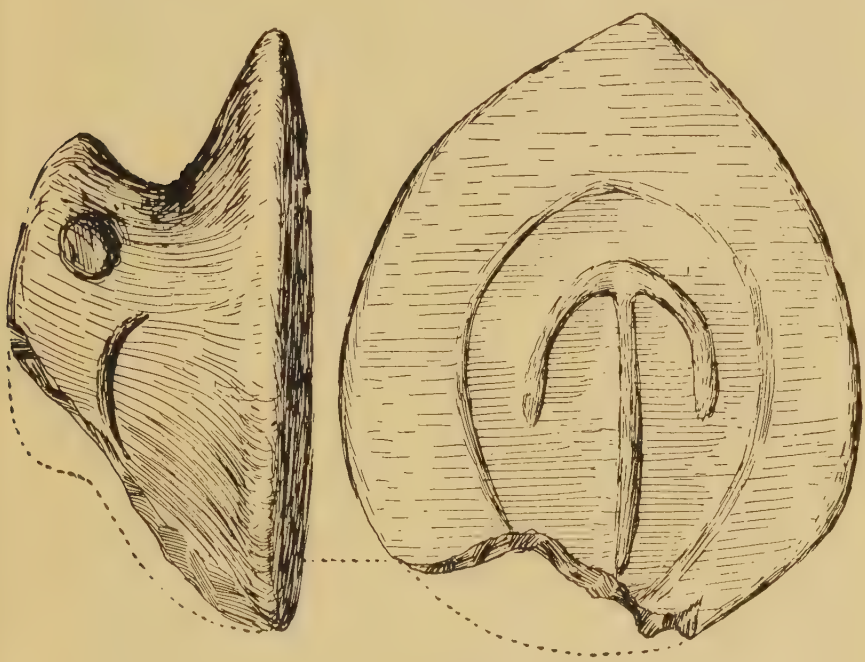


Abb. 3: Pulur Hüyük. Tönernes Siegel. $^1/_4$ nat. Gr.

treide (bei der Naturalsteuerabnahme) gebräuchlich sind, zutage. — Im Kelkit Tal wurde eine Anzahl neuer Wohnhügel verzeichnet (Telme H., Nr. 21; Karaköy H., Nr. 22; eine grössere Anzahl von Wohnhügeln Nr. 23-24; Karayaka H., Nr. 25); davon wurden aber nur zwei in der Erbaa Ebene untersucht (Tepecik Hüyük, Nr. 20 und Horoztepe Hüyük, Nr. 27), die alle beide phrygische, hethitische sowie kupferzeitliche Keramik ergeben haben. Im übrigen ist die ganze Gegend reich an hethitischer Keramik.

### 2. Grabung bei Bitik und Forschungsreisen Bolu-Ankara-Hatay Gebiet

R. O. Arık gibt (*Belleten* VIII, 1944, S. 341 ff. Tf. XLIX-LXV) die Resultate einer im Jahre 1942 unternommenen Grabung in Bitik und einer Forschungsreise Ankara-Bolu und Ankara-Iskenderun bekannt (s. Karte für Reiseroute S. 349).

Grabung in Bitik. — Der Hüyük von Bitik (Karte, Nr. 32) ist ein etwa 42 km nordwestlich von Ankara in der Mürted Ebene gelegener, 18 m hoher (Diameter an der Basis 240-250 m), beinahe kreisförmiger Wohnhügel. Im grossen und ganzen weicht das Fundbild nicht wesentlich vom zentralanatolischen ab. Es kamen zutage: 1) eine türkisch-islamische Schicht, 2) eine, aus 3 Bauschichten bestehende griechisch-römische Schicht, 3) eine auf eine 80 cm dicke sterile Schicht folgende und aus 3 Wohnschichten bestehende phrygische Schicht mit polychrom-bemalter und grau-schwarz polierter Keramik (wobei letztere weitaus überwiegt), Reliefvasen und solchen mit eingeritzter Linearverzierung. Daraus, dass in der ersten Bauschicht keine Dachreste gefunden wurden, will der Autor entnehmen, dass die Häuser zweistöckig waren. 4) Eine auf eine 50 cm dicke sterile Schicht folgende (genau wie in Haçılar, woraus R. O. Arık schliesst, dass die Phryger die hethitische Stadt zerstört, aber nicht sofort besiedelt haben) und mit einer dicken Brandschicht assoziierte, aus 2 Bauschichten bestehende hethitische Schicht mit grosser Burgmauer. In dieser fand sich u. a. ein gut konservierter Kaminbock und eine innen mit strahlenförmiger Kreuzbemalung verzierte Keramik (ähnlich wie in Troja V, Kusura und Karaoğlan). Es fanden sich ausserdem, eine weiss-auf-schwarz bemalte und geometrische Verzierung aufweisende Keramik wie in Karaoğlan, die R. O. Arık auch hier einer "proto-hethitischen Übergangsperiode" zuweisen will. 5) Eine kupferzeitliche Schicht mit typischer innen schwarz- und aussen hellglänzender Karaoğlan-Keramik. Das bei 17-18 m Tiefe zutage kommende Grundwasser verhinderte weiteres Tieferdringen. — Der wichtigste Fund aus Bitik ist und bleibt aber vorläufig eine grosse polychrom-bemalte Reliefvase, die noch vor der Grabung geborgen wurde (Abb. 4, siehe auch Bittel, *Kleinasiatische Studien,* S. 208 f.).

Im näheren Umkreis von Bitik wurden als einzige frühe Siedlungsorte nordwestlich davon der Güvenç Hüyük (Karte, Nr. 33) und der Sancar Hüyük (Karte, Nr. 34) und ausserdem ein Tumulus bei Ahırköy gesichtet.

Reise Ankara-Bolu (mit verschiedenen Abstechern). — Es wurden festgestellt: 1 Tumulus (6 km westlich von Ankara), ein Wohnhügel (9, 5 km westlich von Ankara in der Nähe der Zementfabrik, Karte, Nr. 28) mit kupferzeitlicher Keramik, der Etimesut Hüyük (Nr. 29), Sincan Hüyük (Nr. 30) Sincan Hüyük II (Nr. 31) und Halkavun Hüyük (Nr. 35), alle vier mit griechisch-römischer, phrygischer, hethitischer und kupferzeitlicher Keramik; ein Tumulus (?) südwestlich von Gerede bei Dörtduvan und ein zweiter bei Karaçalılık; des weiteren ein kleiner Wohnhügel in Bolu (bei der Försterschule, Karte, Nr. 36) von etwa 5 m Höhe (Diameter an der Basis 60 × 100 m) mit griechisch-römischer, phrygischer, hethitischer, Arıks "proto-hethitischer"-Karaoğlan- und kupferzeitlicher Keramik, wobei auch noch eine anthropomorphe Gesichtsvase des trojanischen Typs nicht zu vergessen ist (Abb. 5), gutgearbeitete Obsidiangeräte; auf der Strasse Bolu-Düzce ein Tumulus im Dorfe Yumrukaya und einer grosse Anzahl anderer (Bin Tepeler = 'Tausend Hügel' genannt) 20 km nördlich von Düzce.

Reise Ankara-Hatay Gebiet. — Auf der südostwärts gerichteten Reise (s. Route auf Karte S. 349) wurde diesmal im wesentlichen der Reihe nach Folgendes festgestellt: 1 Tumulus bei Köprüköy; hethitische

Keramik auf dem (schon von von der Osten, OIP V, S. 147 verzeichneten) Çargar Hüyük bei Kaman (Karte, Nr. 37); der Kurancılı Hüyük, westlich der Strasse zwischen Temirli und Kurancılı (Karte, Nr. 38); griechisch-römische und phrygische Keramik (ausser der schon von von der Osten verzeichneten

Abb. 4: Bitik. Reliefvase

hethitischen, a. a. O.) auf dem Çuğun Hüyük (Karte, Nr. 39); ein kleiner, von der Strasse durchschnittener Wohnhügel (Nr. 40) zwischen Çuğun und Kırşehir; griechisch-römische und kupferzeitliche Scherben (ausser der schon von von der Osten notierten hethitischen Keramik) auf dem grossen Wohnhügel in Kırşehir (Karte, Nr. 41); auf der bis jetzt wenig begangenen Strasse

zwischen Kesikköprü und Nevşehir ein Tumulus (?) namens Takkeli- oder Gökhüyük (Karte, Nr. 42); der Yamalı Hüyük mit stark versinderten, uncharakteristischen Scherben (Karte, Nr. 43); weiter südlich nach der Station Hüyük (Nr. 44); nach Niğdex (Nr. 45) und Bor ein Wohnhügel ('Bor Hüyüğü' Karte, Nr. 46); zwei Tumuli auf den Hügeln östlich der Strasse (Nr. 47) und einer westlich davon (Nr. 48); direkt vor Ulukışla, westlich der Strasse, ein kleiner (Nr. 49) und danach ein mittelgrosser Wohnhügel (Kolsuz Hüyük, Nr. 50). Die Überquerrung des Taurus und der kilikischen Ebene bot nichts wesentlich Neues.

Abb. 5: Bolu. Anthromorphes Gefäss

Anschliessend stellt R. O. Arık gelegentlich (bes. S. 347 f., 367 f., 381) Betrachtungen über den Verlauf des anatolischen Wegenetzes an und bietet ausserdem (S. 349 ff., Fussnote 9) eine Bibliographie der über die Gegend von Ankara in Frage kommenden Literatur.

Auf Grund der im Hatay Gebiet, besonders an der Küste vorgenommenen Untersuchungen meint R. O. Arık, den alten Hafen von Myrandos nicht etwa, wie verschiedentlich vorgeschlagen, in Arsuz, El-Haramiye, Çengen, Burunlu Liman oder Frenk Limanı (da keiner von diesen älter als das hellenistische Zeitalter sein kann), sondern beim Telli- oder Karaağaç Hüyük

(Karte, Nr. 51), einem 1 km südlich des Dorfes Karaağaç (5 km südlich von Iskenderun auf der Strasse Iskenderun-Arsuz) gelegenen Wohnhügel lokalisieren zu dürfen. Der Hügel ist 7 m hoch (Diameter an der Basis 200 × 100 m) und heute 2,5 km vom Meere entfernt, scheint aber nach R. O. Arıks Aussage früher direkt am Meere gelegen zu haben. Der Autor schlägt für die Identifikation als Stützpunkte vor: 1) die Lage der Siedlung inmitten einer kleinen Ebene, in die ein direkt vom Belen-Pass (der den Amanus überquert) hinunterführendes Tal (welches nach Ansicht des Autors den alten Weg darstellt) mündet, also in einer Ebene an einer natürlichen Durchgangsstrasse gemäss frühhistorischer Art; 2) das Alter der auf der Hügeloberfläche aufgesammelten Keramik (die wenigstens so weit wie das älteste El-Mina hinaufreichen soll) und 3) die Verbindung mit der ägäischen Welt genau so wie mit der Am'k Ebene.

### 3. Ausländische Grabungen in Anatolien (1946)

L. Wolley gräbt seit März dieses Jahres wieder in Tell-Açana. Mitglieder der Expedition sind: C. J. Gadd vom British Museum und P. Shinnie vom Ashmolean Museum in Oxford.

Die französischen Grabungen (von L. Delaporte) in Arslantepe (Malatia) sollen unter Leitung von Cl. Schaeffer und Mitwirkung von M. Vieyra fortgesetzt werden.

H. Goldman hat mitgeteilt, sie hätte die Absicht, die Grabung in Gözlükule (Tarsus) fortzusetzen, hat aber noch nicht offiziell darum nachgesucht.

### 4. Neue paläolithische Funde

Ş. A. Kansu (*Belleten* IX, 1945, S. 293 ff., mit englischer Zusammenfassung S. 295 f., Tf. LVIII-LXI) berichtet über den Fund zweier Faustkeile und eines Kratzers der Micoque-Industrie in Altındere bei Antakya und verschiedener Levalloisklingen aus der Gegend von Niğde und Nevşehir und gibt (S. 296 f.) eine Bibliographie des anatolischen Paläolithikums an.

M. S. Şenyürek bespricht vier Klingen der Levallois- und Moustier-Stufen aus der näheren Umgebung Ankaras (*Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* II, 1944, S. 345 ff., Abb. 1) und zwei Levalloisklingen, von denen die erste bei Kastamonu, die zweite bei Erzurum an der Erzurum-Hasankale Chaussee gefunden wurden (a. a. O. S. 349 ff., Abb. 1-2).

### 5. Funde des Mesolithikums

Ş. A. Kansu (*Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* II, 1944, S. 673, mit englischer Zusammenfassung S. 683, Abb. 1-4) untersucht zwei Gruppen von Mikrolithen, von welchen die erste von H. Louis (1927) auf einer Düne bei Baradis (Karte, Nr. 1) nördlich von Isparta aufgesammelt (H. Louis, *Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde* 7/8, 1938, S. 267 ff., auch Bittel, *ebenda*, S. 273), die zweite von K. Kökten zusammen mit einigen Tierresten (Pferde- und Büffelzähnen) in den keramiklosen Schichten

eines 'abri sous roche' bei Tekeköy südöstlich von Samsun ausgegraben wurde. Ş. A. Kansu neigt stark dazu, beide Gruppen als mesolithisch zu bezeichnen und deutet im besonderen auf die Analogien hin zwischen dem polnischen Chwalibogowicien (vgl. Kozlowski, *L'Anthropologie* XXXVI, 1926) und Baradis (hinsichtlich des Fundumstandes in Dünen) sowie Tekeköy (hinsichtlich der Morphologie und der Typologie der Artefakte). Die eingehendere Untersuchung der Baradis-Düne, die er sich vor endgültiger Entscheidung vorbehält, ergibt (s. weiter unten 6) ein seiner Ansicht nach absolut unzweideutiges positives Resultat, sodass somit das Mesolithikum in Anatolien sicher belegt sein dürfte.

### 6. Prähistorische Funde aus der Ebene von Isparta

In einem vorläufigen Bericht über eine Forschungsreise in der Gegend von Isparta und Burdur im Juni 1944 berichtet Ş. A. Kansu (*Belleten* IX, 1945, S. 277 ff., Tf. XLVI-LVI), 1) dass Sondierungen in den bei Baradis gelegenen Dünen (s. oben 5) es jetzt ermöglicht haben, diese Artefakte endgültig dem Mesolithikum zuzuschreiben; 2) dass unter den natürlichen Höhlen von Bozanönu (Karte, Nr. 2) eine Höhle mit Resten griechisch-römischer Zeit und tiefer darunter Feuersteingeräten des Aurignacien nebst in Versteinerung begriffenen Pferdezähnen, also die erste in Anatolien bekannte Aurignacien-Höhle gefunden worden ist; 3) dass Untersuchungen am Köşktebe (Karte, Nr. 4) (an der Bahnlinie Burdur-Isparta) kupferzeitliche, hethitische (?) und griechisch-römische Reste ergeben haben und dass dicht dabei teilweise aus dem Boden herausschauende Grabpithoi gesichtet worden sind, die leider nicht ausgegraben werden konnten.

### 7. Prähistorische Funde aus Beypazar

T. Özgüç berichtet (*Belleten* IX, 1945, S. 289 ff., Tf. LVII) über eine Schnabelkanne westanatolischer Tradition mit längsweise geriefeltem Henkel und zwei abstehenden durchlochten "Öhrchen" aus einem Wohnhügel bei Hırka, zwischen Beybapar und Nallıhan und über ein Stempelsiegel aus Bronze vom Dikmen Hüyük, südöstlich von Beypazar (mit einfachem Winkelmotiv, typisch für Alişar I und Chalkolithikum), welches er als einziges bis jetzt bekanntes (mit Ausnahme von Thermi) Metallsiegel im Gebiet westlich von Alişar aus dieser Zeit bezeichnet. Beide Funde werden in die erste Hälfte des 3. Jahrtausends datiert.

### 8. Tell-Halaf Keramik von Yunus

S. Dirvâna veröffentlicht in einem reich illustrierten Bericht (*Belleten* VIII, 1944, S. 403 ff., Tf. LXVII-LXXXV) die Tell-Halaf Keramik, die im Jahre 1913 in Töpferöfen beim Dorfe Yunus in der Nähe von Karkemisch von C. L. Woolley ausgegraben wurde, ohne dass er sie im einzelnen bearbeiten konnte (*Iraq* I/2, S. 146 ff.).

Die Gefässformen weichen im wesentlichen nicht von den Tell Halaf'schen ab (mit Ausnahme einiger, die ihm fremd sind, darunter die Bruchstücke

eines langhalsigen Kruges (?) und einer der Form nach Ubaid'schen, der Verzierung nach Halaf'schen Saucenapfes sowie ein Randstück des Uruk-Typs, das als Importstück bezeichnet wird[1]. Der Technik nach teilen sich die Scherben in eine gröbere mattbemalte und eine feinere, gutgeschlämmte, höherstehende Gruppe mit Glanzmalerei. Polychromie fehlt (mit Ausnahme eines einzigen Bruchstückes). Die Verzierung weicht im grossen und ganzen nicht von der Halaf'schen ab.

S. Dirvâna bezeichnet Yunus als eine Fundstätte des Randgebietes der Tell Halaf Kultur und weist die dortige Keramik auf Grund der Glanzbemalung der späteren Tell Halaf-Zeit zu (während Woolley die matt- wie die glanzbemalte aus ein und derselben Schicht stammend ansieht). Für das Fehlen der Polychromie, das sich mit dieser späten Datierung nicht deckt, macht der Autor zwei Vorschläge: die Unvollständigkeit der Grabung (in der Ausdehnung wie auch in der Tiefe) und die Möglichkeit, dass die neueren Fortschritte des eigentlichen Zentrums nicht bis ins Randgebiet vorgedrungen sind (durch oft zu beobachtende stärkere Bindung der Randgebiete an das Ältere). Er weisst weiterhin darauf hin, dass die Firnismalerei nicht mit einem Schlage, sondern nur allmählich verschwunden sein kann, da Matt- und Firnismalerei in Yunus nebeneinander vorkommen. Er streift ganz kurz die Frage der Herkunft und neigt mehr dafür, diese Keramikgattung aus dem Osten über den Iran herzuleiten. Chronologisch reiht er sie folgendermassen ein: Saktschegözü, Tell Halaf und Samarra, Arpatschije TT6, Yunus-Ubaid II.

### 9. "Pisidische Vasen"

T. Özgüç legt (*Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi* II, 1944, S. 407 ff. Abb. 1-9) nochmals eine Anzahl pisidischer Vasen vor, wie sie schon aus Senirce bekannt sind (H. A. Ormerod, *BSA* 18, 1911/12, S. 80 ff., zuletzt K. Bittel, *Kleinasiatische Studien,* 1942, S. 176 ff.), die aus dem Wohnhügel bei Göndürle (in die Literatur als 'Göndüler' übergegangen) und von Atabey stammen, und schliesst sich nach eingehender Diskussion im wesentlichen dem bereits von Bittel Gesagtem an.

---

## Archäologischer Bericht über Mesopotamien

A. Pohl – Rom

### 1. Grabung am Tell Harmal

Am Tell Harmal, einem Tell von etwa 150 m Durchmesser 10 km östlich von Baghdad, war bereits vor 14 Jahren geheim gegraben worden. Damals fanden die dort gefundenen Tafeln ihren Weg nach USA. Da die Umgebung des Hügels als Sitz einer Mustersiedelung ausersehen war, wurde vorher vom 2. Mai – 7. Juli und vom 12. Oktober – 23. Dezember eine Gra-

bung durch das Directorate General of Antiquities in Baghdad dort unternommen, die (ausser 1300 Tontafeln) drei Gebäudeschichten ergab: unmittelbar unter der Oberfläche spärliche Reste aus der Kassitenzeit, darunter eine Siedelungsschicht, die nach den Datenformeln der Tafeln der Zeit der 1. Dyn. von Babylon angehört und durch Feuer zerstört wurde, und endlich darunter eine frühere Schicht aus der Zeit Ibiqadads II von Ešnunna. In die beiden letztgenannten Perioden gehört ein Tempel von 28 × 18 m Grösse, an dessen Haupteingang zwei Paare prächtiger lebensgrosser Terracotta-Löwen und die Reste eines dritten Paares gefunden wurden. Die Siedelung am Tell Harmal war ein Zentrum einer Ackerbaugegend im Staat Ešnunna (nach *Sumer* II, 1).

## Personalnachrichten

A. Pohl – Rom

A. Alt ist Dekan der theologischen Fakultät in Leipzig.

W. Andrae hat noch sein Amt als Direktor der Vorderasiatischen Abteilung in Berlin inne.

H. Balcz, a. o. Prof. für Ägyptologie an der Universität Wien, befindet sich in Kriegsgefangenschaft.

C. Brockelmann, emeritierter Prof. der Universität Breslau (in Halle), hat an der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft den Posten eines Bibliotheksrates angenommen.

V. Christian, Prof. der Assyriologie in Wien, befindet sich in amerikanischem Gewahrsam in Württemberg (vgl. Or 15 [1946] 229).

W. Czermak, Prof. für Ägyptologie an der Universität Wien, ist zum Dekan der philosophischen Fakultät ernannt worden.

R. De Langhe hat die Professur für Aramäisch und Akkadisch an der Universität Löwen (Louvain) erhalten.

C. Frank, Prof. der Assyriologie an der Universität Marburg, ist gestorben.

K. Galling ist seines Postens als Prof. des Alten Testaments enthoben worden.

H. Grapow, Prof. für Ägyptologie an der Universität Berlin, ist von seinem Amte enthoben worden.

Michelangelo Guidi, Prof. für Arabistik an der Universität Rom, ist am 15. VI. 1946 gestorben.

E. Heinrich, an den Ausgrabungen von Warka beteiligt und an der Vorderasiatischen Abteilung beschäftigt, arbeitet jetzt am Deutschen Archäologischen Institut zu Berlin.

J. Jordan, der Ausgräber in Assur und Warka, ist am 7. II. 1945 in Berlin gestorben.

P. Koschaker ist Dekan der juristischen Fakultät der Universität Tübingen.

H. J. Lenzen, früher an der Vorderasiatischen Abteilung und bei den Ausgrabungen in Warka beteiligt, arbeitet jetzt am Deutschen Archäologischen Institut zu Berlin.

E. Littmann konnte am 15. IX. 1945 seinen 70. Geburtstag feiern. Aus diesem Anlass hat Frl. Dr. M. Höfner ein Verzeichnis der Schriften des Jubilars bei P. Siebeck (Tübingen) herausgegeben.

Prof. P. Meriggi ist aus Deutschland nach Italien zurückgekehrt und hat einen Lehrstuhl an der Staatsuniversität Mailand erhalten.

Prof. A. Moortgat, Kustos an der Vorderasiatischen Abteilung zu Berlin, ist von seinem Posten enthoben worden.

Dr. Eberhard Otto (Ägyptologe) ist aus jugoslavischer Kriegsgefangenschaft nach Göttingen zurückgekehrt.

H. Ranke hat den Lehrstuhl für Ägyptologie in Heidelberg (von seinem Nachfolger S. Schott) von neuem übernommen.

Prof. Fr. Sarre ist am 1. VI. 1945 gestorben.

Hans Schmidt, Prof. für Altes Testament an der Universität Halle, ist seines Postens enthoben worden.

S. Schott, Prof. für Ägyptologie in Heidelberg (Nachfolger H. Rankes) ist von seinem Amte enthoben worden.

H. Schuster ist Assistent am neu aufzubauenden orientalischen Institut in Leipzig (Leiter Prof. J. Friedrich).

Frl. U. Schweitzer, Assistentin am Ägyptologischen Institut in München, ging vor Kriegsende in ihr Heimatland (die Schweiz) zurück, wo sie am Prähistorischen Institut in Basel angestellt wurde.

J. Spiegel ist Assistent am Ägyptologischen Seminar der Universität Göttingen.

A. Spitaler ist mit der Vertretung der Professur für semitische Sprachen an der Universität München betraut.

Baron Max von Oppenheim, dessen Tell-Halaf-Museum, Institut und Bibliothek vernichtet sind, hält sich bei seiner Schwester Gräfin Pocci am Starnberger See auf.

A. Ungnad ist im April 1945 gestorben.

New-York: Der New York Oriental Club, der etwa 40 aktive Mitglieder zählt, feierte am 28. II. d. J. sein 50 jähriges Bestehen. Die drei eingeladenen Gastredner hielten folgende Vorträge: Dr. Hu Shih (früher chinesischer Gesandter in USA, jetzt Präsident der Staatsuniversität in Peking): Exploring some little-known fields of Chinese thought; Prof. Ferris J. Stephens (Yale University): New methods used on ancient documents (über die fortgeschrittenen Methoden der Reinigung und des Brennens der Tontafeln sowie des Kopierens [unter Zuhilfenahme der Photographie]); D. Eric Schoéder (Fogg Museum-Boston): "Mogul art".

Vom 24.-26. IV. wurde in New York die 156. Zusammenkunft der Mitglieder der American Oriental Society abgehalten. Aus der reichen Vortragsfolge seien hier nur einige (in alphabetischer Reihenfolge) angeführt: T. H. Gaster: Ritual Drama in the Ancient Near East (Ugaritic Poem of the Gracious Gods, Epic of Baal; the Hittite Illuyankas Myth and 'Yuzgat Tablet'); A. Goetze: An Old Babylonian Wisdom Text (ein neuer

Text der Yale Babylonian Collection); S. N. Kramer: The Tablet Collection of the [Pennsylvania] University Museum; T. J. Meek: The Syntax of the Middle Assyrian Laws, Tablet I, Column IV, 103 ff. (die Verba Z. 104 f. sind Objekt zu *ubâr* [Col. V, 1], *kî* ist vom Schreiber versehentlich ausgelassen); Mrs. V. C. Nalbandian: Inscriptions of the Kings of Urartu Reveal Location of Naram-Sin's Arman and Ibla-Ursḫa; O. Neugebauer: Astronomical Cuneiform Texts (illustrated); J. J. Obermann: The Presence of *l* = "not" in Ugaritic; A. L. Oppenheim: Concepts of Kingship in Babylonia and in Assyria; E. Porada: Report on the Corpus of Ancient Near-Eastern Seals (illustrated); A. J. Sachs: The Babyloniam Method for Finding Reciprocals (illustrated); R. J. Williams: Akkadian Terms for Mana and Taboo (*ellu, ebbu, quddušu, qaštu, iqqibu, anzillu, asakku, usukku* usw.).

Auf diesem Kongress wurde auch die Gründung eines *Journal of Cuneiform Studies* (Sumerisch, Akkadisch, Hethitisch, Hurritisch, Urartäisch, Elamisch, Altpersisch und Ugaritisch) beschlossen, das hauptsächlich philologische Beiträge in englischer, französischer oder deutscher Sprache bieten will. Wir begrüssen (besonders nach dem Massensterben unserer europäischen orientalistischen Zeitschriften) den neuen Freund aufs herzlichste.

Barcelona: In dem neugegründeten Benito Arias Montano-Institut in Barcelona (für hebräische Studien des nahen Orients) ist das Seminar für allgemeine Einführung in die orientalischen Sprachen Benito Celada anvertraut worden, das für Assyrisch-Babylonisch J. M. Peñuela. Letzteres begann im Jahr 1945-46 mit einer Anzahl von Hörern.

Die Hilprecht-Collection in Jena ist (samt Bibliothek) gerettet, aber unzugänglich, da die Kellerräume der Universität wegen Einsturzgefahr gesperrt sind. Die Universitätsbibliothek daselbst hat etwa 10-15 % Bücherverluste zu verzeichnen.

Die Koranphotos des Semitistischen Seminars in München waren mit der Bibliothek des ägyptologischen Seminars geborgen worden und sind so gerettet. Sie befinden sich seit einiger Zeit wieder in München unter der Obhut Dr. A. Spitalers (vgl. Or NS. 15 [1946] 232).

Die Wiener Papyrussammlung wurde am 12. III. 1945 von mehreren Bomben getroffen. Da aber die Sammlungsobjekte in Sicherheit gebracht worden waren, blieben sie unversehrt. Dagegen hat die Handbibliothek einigen Schaden genommen.

Mit dem Jahr 1945 hat das Directorate General of Antiquities in Baghdad mit der Herausgabe der wissenschaftlichen Zeitschrift *Sumer* (A Journal of Archaeology in Iraq) begonnen, die zweimal jährlich erscheinend (im Januar und Juli) Aufsätze und Grabungsberichte in englischer und besonders arabischer Sprache bringt (Jahresabonnement 30 Shillings).

Bei den von der Fuad-Universität-Kairo in Tuna el Ğebel (Hermopolis) unternommenen Ausgrabungen sind 7 ausgezeichnet erhaltene aramäische Papyrusbriefe gefunden worden, die wertvolle Aufschlüsse über die jüdischen Kolonien im Ägypten des 5. vorchristlichen Jahrhunderts enthalten. Die Urkunden werden von Sami Gabra (Archäolog) und Murad Kamil (Semitist) veröffentlicht werden.

*Imprimi potest:* Romae, 17. VI. 1946 - A. Bea, S. I., *Rector Pont. Inst. Bibl.*

IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 24. VI. 1946 - A. Traglia, Arch. Caes., *Vic. Ger.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI N. 7-9 — ROMA

# Studies in Akkadian Grammar and Onomatology

Julius Lewy – Cincinnati, Ohio

## 1. Apropos of Akkadian *ia'um*, *iattun* and *ia'uttun*

In the years immediately following Landsberger's discovery of the Old Babylonian independent possessive pronouns *ia-um* "mine" and *ku-u$_4$-um* "thine" (1), it was generally assumed that the first of these two words ought to be pronounced *iâum* (2). In 1931, however, von Soden (3) came — not without some hesitation (4) — to the conclusion that the pronunciation *iûm* was more likely. It is the purpose of the following lines to discuss a few data which preclude von Soden's assumption at least as far as the Old Babylonian period is concerned.

As was intimated by von Soden (5), Landsberger has seen that, within the formula *šiptum ul ia-at-tu-un* "the incantation is not *iattun*", religious texts (6) make use of a term *ia-at-tu-un* which, in view of the context, is to be regarded as a feminine of *ia-um* "mine". The very fact, considered inexplicable by von Soden, that in that form the "*t feminini*" is doubled furnishes a first argument against von Soden's hypothesis. For as the same gemination recurs in *ta-pat-tum* (7) and *a-hat-tum* (8), the well-known feminine nouns

(1) *ZA* XXXV, 1924, p. 24, note 2. In so far as *ia'um* is concerned, Landsberger's observation was anticipated by Pinches, *The Babylonian Tablets of the Berens Collection,* London 1915, p. 123.

(2) Cf. Ungnad, *Babylonisch-Assyrische Grammatik*$^2$, München 1926, p. 18; Bergsträsser, *Einleitung in die semitischen Sprachen,* München 1928, p. 23.

(3) *ZA* XL, p. 197, note 3.

(4) See *ibidem,* p. 193, note 3.

(5) *Loc. cit.,* p. 193, note 3.

(6) IV *R* 29*, No. 4 C I 4, *BE* XXXI, No. 56, rev., 20, No. 57, 9, etc.; cf. Langdon, *BE* XXXI, p. 56, note 3 and *JRAS* 1927, p. 537, note 1.

(7) Delitzsch, *HWB,* p. 712; cf. further *KAR* 174, rev., III 36 (Ebeling, *MAOG* II 3, 1927, p. 44).

(8) See Delitzsch, *op. cit.,* p. 39 and cf. Ungnad, *Glossar,* Leipzig 1937, p. 10.

belonging to *tap-pá-um* "partner" (1) and *a-ḫa-um* "brother" (2), it appears that the root of the independent possessive pronoun *ia-um* ended in an a-vowel, and that a hiatus separated it from the case ending. Knowing from Hebrew *ʾâḥôṯ* "sister" as well as from additional evidence furnished by the cognate languages (3) that the second a-vowel of *a-ḫa-um* was long (4), we may even anticipate that the root of *ia-um* was *i̯â* (5).

Strong evidence to the effect that the basic element of *ia-um* and *ia-at-tu-un* was actually an â-stem comes from the spelling with *ia-a-*, i. e. *i̯â-*, of the Old Babylonian personal name *Ia-a-um* (6), for this name is most likely to be an abbreviation of the Old Babylonian personal name *Ia-ú-um-ilî* (7), the first element of which Landsberger (8) correctly identified with *ia-um* "mine" (9). But even

(1) As for the uncontracted form *tap-pá-um*, see Eilers, *Gesellschaftsformen im altbabylonischen Recht*, Leipzig 1931, p. 2, note 7.

(2) For the old form *a-ḫa-um* see Lewy, *JAOS* LVIII, 1938, p. 459 with note 35.

(3) Cf. Hans Bauer, *ZDMG* LXIX, 1915, p. 561 and Bauer und Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache*, Halle 1922, p. 450.

(4) As, accordingly, the original singular *aḫâtum* coincided with the plural **aḫâʾâtum* as soon as the latter was contracted to *aḫâtum*, it would seem that the replacing of the singular by *aḫattum* was one of two convenient means of distinguishing between the terms for "sister" and "sisters", the other one being the use of the plural form *aḫawâtum*, the existence of which is now indirectly attested by the occurrence of *a-ḫu-a-tù-a* "my sisters" in l. x + 6 of the Old Assyrian letter *BIN* VI 182. (Cf. the analogous *merʾuwâtum* < **merʾawâtum*, to which I called attention in *ZA* XXXVIII, 1929, p. 247, and the Arabic and Aramaic plural forms discussed by Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I, Berlin 1908, § 241, sub b α.) Phonetically, the use of *aḫattum* in the place of *aḫâtum* is, of course, to be defined as the quantitative metathesis which, inter alia, accounts for the fact that, in the Assyrian dialect, the words *mârûtu* and *urkîtu* and the place name *Ḥammâti* figure as *mâruttu*, *urkittu* and *Ḥammatti* (cf. Delitzsch, *Assyrische Grammatik*², Berlin 1906, § 48 and my remark in *Hebrew Union College Annual* XVIII, 1944, p. 432, note 25).

(5) That the root of the Akkadianized Sumerian word *tab-ba* is to be regarded as an â-stem is a priori not as certain as assumed by von Soden, *loc. cit.*, p. 218, note 2.

(6) *BIN* VII 67, 27; Grant, *Babylonian Business Documents of the Classical Period*, Philadelphia 1919, No. 18, Case l. 7.

(7) *CT* IV 27ᵃ, 3.

(8) *Loc. cit.*, p. 24, note 2.

(9) Accordingly, this name means "He [i. e., the new-born son] is mine, oh my god!"; cf. below, p. 392, note 1.

he who might be inclined to question the virtual identity of the names *Ia-a-um* and *Ia-ú-um-ilî* has to admit that the occasional Old Babylonian "plene writings" *ia-a-ti* (1) and *ia-a-ši-im* (2) of the cognate pronouns *ia-ti* "mei", "me" and *ia-ši-im* "mihi" (3) leave no doubt about the quantity of the a-vowel in question. It is true, Barth, who recognized in the essential element of those pronouns the possessive suffix of the 1st person sing., hesitated to draw the conclusion that the latter's a-vowel was long (4); but thanks to certain variant writings, its length is now established. We are referring to the significant fact that the word *aḫḫû-ia* "my brothers" occurs in several Old Assyrian letters (5) not in the usual spelling *a-ḫu-ú-a* (var. *a-ḫu-a*) but in the spelling *a-ḫu-a-a* (6).

The proof that, contrary to a widely accepted opinion, the vowel of the Semitic pronominal suffix *ia* was long or, according to Bauer and Leander's terminology (7) which covers its subsequent shortening, anceps, does, of course, not directly bear upon the question as to whether *iâ* + *um* was contracted to *iûm* as early as the Old Babylonian epoch. But an examination of the variant writings of *ia-um* furnishes the pertinent negative evidence. As regards the spelling *ia-ú-um* which occurs not only in the aforementioned name *Ia-ú-um-ilî* but also in the Old Babylonian letter *UCBC* 742

(1) Thus, for instance, *VS* XVI 117, 5.

(2) Thus, e. g., *OECT* III 43, 20; *CT* VI 34a, 11.

(3) As for the composition of the pronouns *iâti* and *iâšim*, see especially Barth, *Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen*, Leipzig 1913, pp. 24 ff.

(4) Hence he resorted to the hypothesis that the affixing of the elements *-ti* and *-šim* to the possessive suffix of the 1st person sing. resulted in a lengthening of its vowel.

(5) *Cont.* 23, 19; *TC* II 22, 9; 32; *TC* III 95, 25.

(6) As may be seen from a comparison of the pertinent sections (§§ 10 and 25) in the second edition of Ungnad's *Babylonisch-assyrische Grammatik* with those in the first edition, this savant also came to the conclusion that the a-vowel of the possessive suffix of the 1st pers. sing. was long; cf. his reference in *MAOG* IV, 1928-29, p. 223 to the occurrence of *ar-du-ia-a* "my servants" in an Old Babylonian text. — It might be well to mention in this connection that occasional "plene writings" of the a-vowel of the possessive suffix *-ka*, the original length of which was admitted by Barth, *op. cit.*, p. 25, note 2 and p. 43, Bergsträsser, *op. cit.*, p. 8 and others, are also to be found in Old Assyrian texts; cf. *a-ba-e-ka-a* "your fathers'" (*Liv.* 6, 11) and *annak-ka-a* "your lead" (*TC* III 46, x + 19).

(7) *Op. cit.*, p. 231. Cf. also Brockelmann, *op. cit.*, I, p. 74.

(published by Lutz ([1]) and correctly quoted by von Soden ([2])) within the clause *ki-ma ṣú-ḫa-ru-um ia-ú-um ul ti-di-e* " Do you not know that the boy is connected with me " ([3]), it follows from Ungnad's investigations into the scribal habits of the Old Babylonian period ([4]) that the *ú* by which *ia-ú-um* is distinguished from *ia-um* may very well indicate the existence of a hiatus between the basic *ia* and the nominative ending *-um*. That this is actually so is to be concluded from the occurrence of the name *Ia-ú-um-ilî* in the spelling *Ia-wu-um-ilî* ([5]). For in consideration of the simultaneous use in the Ma'eri texts of *Ia-mu-ut-ba-la-i* and *Ia-mu-ut-ba-la-wi* ([6]) or of the well-known Old Babylonian by-form *ḫâwirum* of the term *ḫâ'irum* (< *ḫâiirum* ([7])) " spouse ", it is obvious that the *w* of *ia-wu-um* " mine " stands in the place of an intervocalic ' ([8]).

As was intimated before, the comparison of *ia'um* " meus " and *iattun* " mea " with *aḫâ'um* " brother " and *aḫattum* " sister " implies that the plural of *iattun* was *iâtun* or *iâtum*. The latter form actually occurs in Old Assyrian texts in the spellings *i-a-a-tum* ([9]) and *i-a-tum* ([10]). Since there is no reason to surmise that the Babylonians used another form, von Soden was hardly right in asserting that the word *ia-a-at-tu* which occurs in the Old Babylonian letter *OECT* III 56 within the phrase [13] *ḫi-ib-li-it* [m]*A-wi-il-i-lí* [14] *ú-ul ia-a-at-tu* is a plural. To be sure, as, in the lines preceding this sentence, the text speaks of Awil-ilî's many losses (*ḫiblêtum*) ([11]),

([1]) *UCP* IX, 4, 1929, p. 342.

([2]) *Loc. cit.*, p. 193, note 3.

([3]) Literally, " how the boy is mine ".

([4]) *ZDMG* LXI, 1907, p. 707.

([5]) PINCHES, *The Babylonian Tablets of the Berens Collection*, London 1915, No. 101, l. 1; cf. LANDSBERGER, *loc. cit.*

([6]) See JEAN, *RES* 1937, 3, p. 104.

([7]) That *ḫâ'irum* belongs to a root mediae *i* (and not mediae *w*, as assumed by UNGNAD, *KU* II, p. 135) follows from the infinitive *ḫi-a-rum* and the preterite *iḫîr* (cf. DELITZSCH, *HWB*, p. 275); see also HAUPT, *ZA* II, 1887, p. 277.

([8]) Cf. HAUPT apud DELITZSCH, *Assyrische Grammatik*[2], p. 119. For analogies in other Semitic languages see NÖLDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, Leipzig 1880, p. 27; BROCKELMANN, *op. cit.*, I, p. 53 and especially HAUPT, *ZA* II, p. 263.

([9]) *BIN* VI 176, 16.

([10]) *BIN* VI 176, 11; *TC* 16, 6.

([11]) See ll. 6 ff.: [6] [m]*A-wi-il-i-li* [7] *ki-a-am iš-pu-ra-am* [8] [*u*]*m-ma šu-ú-ma* [9] [*ḫi*]*-ib-li-tu-ú-a* [10] *i-na qá-ti* [d]*Šamaš-ḫa-zi-ir im-ti-du* (!) [11] [m]*A-wi-il-i-lí*

it might seem that *ḫi-ib-li-it* is a stat. constr. pluralis. But since this is not necessarily so (1), and since the Assyrian evidence just quoted militates against von Soden's interpretation, *ḫi-ib-li-it* as well as *ia-a-at-tu* are actually to be regarded as singulars (2), unless we assume that, in distinction from Old Assyrian in which the old plural *ʾâʾâtum* "meae" was contracted to *ʾâtum*, the Old Babylonian dialect replaced *ʾâʾâtum* by *ʾâʾattu(m)* — a development which we would have to attribute to the same quantitative metathesis which accounts for the use of *ʾattun* in the place of **ʾâtun*.

We are now prepared to turn to a fact which perplexed von Soden, viz. the comparatively frequent occurrence of *šiptum ul ia-ut-tu-un* in the place of the above-quoted formula *šiptum ul ia-at-tu-un*. For having found that *ʾattun* stands for *ʾâ+t+un* just as *aḫattum* and *mâruttum* stand for *aḫâ+t+um* and *mâr+ût+um*, we have no difficulty in realizing that *ʾâʾuttun* is equivalent to *ʾâʾûtun* and that the quantitative metathesis by which *ʾâʾûtun* became *ʾâʾuttun* possibly serves the purpose of distinguishing between *ʾâʾûtun* "mei" (3)

---

*ù a-na-ku* [12]*zi-za-nu-ú* [6]Awîl-ilî [7]sent me (a message) as follows; [8][t]hus he (said): "[9]My [l]osses [10]at the hand of Šamaš-ḫâzir have become numerous". [11]Awîl-ilî and I [12]are divided.

As may be seen from ll. 15 ff., in which Tarîbatum, the writer of this letter, warns Šamaš-ḫâzir that Awîl-ilî might complain to the king, the statement "we are divided" (i. e., the property formerly belonging to both of us has been divided) as well as the following "Awîl-ilî's loss is not my loss (lit., 'is not mine')" serve the purpose of convincing Šamaš-ḫâzir of Tarîbatum's unselfishness: he writes him as a disinterested friend of the two parties concerned, who, while desirous to help Awîl-ilî, wishes to save Šamaš-ḫâzir trouble which might arise in case Awîl-ilî should mention his grievances when seeing the king.

(1) Cf. the Old Babylonian personal name *A-mur-še-ri-it-Ištar* (*UM* XI, 1, p. 57) and von Soden's remarks, *loc. cit.*, pp. 220 ff.

(2) The strength of these arguments is not impaired by the spelling *ia-a-at-tu* which probably had some influence upon von Soden's interpretation of the clause under discussion. A closer examination of this and the other letters Šamaš-ḫâzir received from Tarîbatum shows that the latter, or his scribe, excelled in unusual and unwarranted "plene writings" in as much as he replaces *a-me-ir-ta-šu* by *a-me-ir-ta-a-šu* (*TCL* VII 70, 10) and *Ta-ri-ba-tum* by *Ta-ri-ba-a-tum* (*OECT* III 56, 3; 57, 3; *TCL* VII 70, 3; 71, 3; cf. Thureau-Dangin, *RA* XXI, 1924, p. 53, note 3).

(3) Since it is a matter of fact that, in the Old Babylonian period, pronominal adjectives appear not infrequently with the nunation in the place of the usual mimation, the form *ʾâʾûtun* "mei" is indirectly well attested;

and *ia'ûtun* "mea". In other words, we comprehend that *ia–ut–tu–un* "mea" differs from *ia–at–tu–un* "mea" only in so far as in the former word the so-called abstract formative *–ût* takes the place of the "feminine ending *–t*". This is, however, not unexpected because, as was noted by Zimmern as early as 1903 (1), the star name *sinûntum* (< *šinûntum* (2)) alternates with *šinûnûtum* (3). As will be shown elsewhere in connection with a discussion of certain Akkadian personal names of the Old Babylonian period, it would in fact be an error to assume that the substitution of the termination *–ût* for the "ordinary feminine endings *–t* and *–at*" is only a peculiarity of Hebrew or of the Aramaic dialects which, as has often been observed (4), have come to prefer infinitives terminating in *–ût* < *ût* to infinitives ending in *–â* < *at*.

### 2. On Some Old Babylonian Names in *-ia, -tum, -iatum* and *-iaûtum*

In a lemma "*–iu* and *–iutu*", the volume *Nuzi Personal Names* by Gelb, Purves and MacRae (5) contains a list of names ending in *–ia–ú–um* and *–ia–ú–tum*. Gelb, to whom we owe this instructive list (6) as well as a brief survey of the relevant Assyriological literature, does not hesitate to define those terminations as hypocoristic formatives. But so far as their origin is concerned, he considers it doubtful whether they are Akkadian, a statement which he emphasizes by publishing his pertinent observations within a chapter designated

for *i–a–ú–tum* "mei" occurs many times in Old Assyrian texts; see. e. g., *TuM* I 19b (= *EL* No. 247), 11; *TC* III 31, 7; *CCT* III 4, 24; *CCT* III 30, 14 (cf. *EL* I, p. 303, note).

(1) *KAT*3, p. 431, note 5.

(2) In the spelling *ši–nu–un–tum*$_5$ (and, possibly, in its original [?] sense of "needle", "pin"), *šinúntum* actually occurs in l. 3 of the Old Assyrian commercial note *CCT* 42b.

(3) Since there occurs in *CCT* 42a, ll. 5 and 11 an accusativus pluralis *ši–nu–nu–a–tim* which, no doubt, serves as the plural of *ši–nu–un–tum*$_5$ (see the preceding footnote), the interchangeability of the forms *šinúntum* and *šinúnútum* is — at least indirectly — confirmed by the Old Assyrian records.

(4) See, for instance, Brockelmann, *op. cit.*, I, p. 416.

(5) Chicago 1943.

(6) As indicated by Gelb himself (*op. cit.*, p. 320b), his list is not to be regarded as exhaustive.

as "Notes on Names Perhaps Akkadian". There is, however, evidence to the effect that a number of those names ending in *-ia-ú-um* and *-ia-ú-tum*, and especially the Old Babylonian names *A-bi-ia-ú-tu* ([1]) and *Be-lí-ia-ú-tum* ([2]), are purely Akkadian. From the following remarks it will be seen that in order to obtain that evidence it is, above all, necessary to understand the composition and meaning of names such as *A-wi-li-ia* ([3]), *Be-lí-ia* ([4]) (var. *Be-lí-ia-a* ([5])), *Ša-am-ši-ia* ([6]), *A-ḫi-ia-a* ([7]) (var. *A-ḫi-ia* ([8])) or *A-bi-ia* ([9]), on the one hand, and *Be-lí-ia-tum* ([10]), *Ma-ri-ia-tum* ([11]) or *A-bi-ia-tum* ([12]), on the other.

As regards the first group of these nomina propria, many Assyriologists are of the opinion that they are hypocoristic names formed by means of an affix *-ia* that has nothing in common with the possessive suffix *-iâ* ([13]) > *ia* "my", an opinion formulated by Ungnad ([14]) as follows: *Awîlija* heisst nicht "Mein Awîlu", sondern

([1]) Meissner, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*, Leipzig 1893, No. 30, 24. Unfortunately, the occurrence of this name in an Old Babylonian document escaped my attention when I discussed the analogous Neo-Babylonian name *Aḫi-ia-ú-tu* in *RES* 1938, 2, p. 60.

([2]) *VS* VII 137, 3.

([3]) For references see, for instance, Ungnad, *BA* VI, 5, 1909, p. 86. In the spelling *A-wi-li-a*, the name is also found in Old Assyrian documents; see, for instance, Lewy, *TuM* I, pp. 12 and 15.

([4]) For references see, e. g., Thureau-Dangin, *LC*, p. 18; for the occurrence of this name in Old Assyrian letters see Stephens, *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of Cappadocia*, New Haven 1928, p. 26.

([5]) *CT* XXIX 19, 1. The assumption of Ungnad, *VAB* VI, p. 127 that *Be-lí-ia-a* is here the suffixed genitive of the appellative noun *bêlum* is definitely to be abandoned, because the same name recurs — in the spellings *Be-li-a-a*, *Bi-li-a-a* and *Be-lí-a-a* — in Old Assyrian texts; see Lewy, *op. cit.*, p. 12 and Stephens, *op. cit.*, p. 26.

([6]) Ungnad, *UM* VII No. 55, 1.

([7]) Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 13; *TCL* VII 55, 5.

([8]) Chiera, *UM* VIII, 1, No. 14, 17; cf. Ranke, *Early Babylonian Personal Names*, Philadelphia 1905, p. 62.

([9]) *LC*, p. 11. The existence of a variant *A-bi-ia-a*, corresponding to the abovementioned variants *Be-lí-ia-a* and *A-ḫi-ia-a*, is likely since, in the Old Assyrian texts, *A-bi-a* alternates with *A-bi-a-a*; see Lewy, *op. cit.*, p. 11 and Stephens, *op. cit.*, p. 7.

([10]) Ungnad, *BA* VI, 5, p. 88; Thureau-Dangin, *LC*, p. 18.

([11]) *VS* XIII, 14, 6; 17.

([12]) *LC*, p. 11; *TCL* VII 40, 7 ff.

([13]) See above, p. 363.

([14]) *Loc. cit.*, p. 12.

höchstens "Meines Awîlu" (1). But Ungnad and those who followed him paid no attention to the occurrence in classic Arabic of nominatives such as *ibniia* "my son" and *niᶜmatiia* "my favor" (2), nor did they remember that numerous letters addressed to Late Assyrian kings make use of a nominative *be-lí-iá* "my lord" (3). Moreover, they did not raise the question as to whether the onomatological principles observed by Nöldeke in his paper "Verwandtschaftsnamen als Personennamen" (4) — a paper dealing, inter alia, with Aramaic names such as *ʾAḫâ* "Brother", *Ḥâṯ(î)* "My Sister" and the modern equivalent of Arabic *Bunaiia* "My Little Son" (5) — might apply to any of the Akkadian names just enumerated (6). This question

(1) To which extent the correctness of Ungnad's statement has been taken for granted, may be seen from a recent remark of Stamm, *MVAeG* XLIV, 1939, p. 113, note 2: Speaking briefly of the termination *-ia*, as occurring in personal names such as *Šamšiia* and *Dâdiia*, and of its function as a "Zärtlichkeitsendung", he expressly adds the warning "Es darf nicht verwechselt werden mit dem Pronomen der 1. Person, das altbabylonisch im Nominativ *-i* lautet". But how does Stamm reconcile this dictum with his own correct rendering (*op. cit.*, p. 243) by "Mein Vezir" of the name *Su-ka-li-ia* and its Old Assyrian equivalent *Sú-kà-li-a*? Some specification of Stamm's view would have been all the more desirable since he translates the name *Immeriia* by "mein Schäfchen" (thus p. 11) as well as by "Schäfchen" (thus p. 253), and since his statement conflicts with the opinion of his teacher Landsberger who, in *ZA* XXXV, 1924, p. 221, expressed himself as follows: "Zu allen Zeiten üblich ist die Bildung von Kosenamen mittels Endung *-ia*, eigentlich pron. suff. 1. sg.".

(2) See Caspari-Müller, *Arabische Grammatik* 5, Halle 1887, p. 16; Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, I 2, London 1874, p. 20 and especially Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I, Berlin 1908, p. 307.

(3) For references and details see Behrens, *LSS* II, 1, 1906, pp. 22 f. and Ylvisaker, *LSS* V, 6, 1912, p. 25. A most unsatisfactory attempt at explaining this use of *be-li-ia* is to be found in Delitzsch's *Assyrische Grammatik* 2, pp. 189 and 205.

(4) *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1904, pp. 90-98.

(5) Before referring to *ʾAḫâ*, *Ḥâṯ(î)* and their variants, Nöldeke justly remarks (*op. cit.*, p. 92, note 2): "Ein Neuankömmling wird ja den Geschwistern gegenüber von den Eltern gern als Brüderchen, Schwesterle usw. bezeichnet. Wie mir Littmann mitteilt, ist es in amerikanischen Familien üblich, die zweite Tochter *sister (sissi, sis)* zu nennen, statt ihren wirklichen Taufnamen zu gebrauchen." With regard to *Bunaiia* and the like, he might have added that many Americans are wont to being called "son" by their fathers.

(6) In passing it may be mentioned that Nöldeke quotes *Nĕgūsiē* "My King" and other Amharic names which may well be compared with the

is, however, to be answered in the affirmative as may now be easily seen from an Old Babylonian text published by Fish as No. 4 of his *Letters of the First Babylonian Dynasty in the John Rylands Library* (1). Ll. 6 ff. of this letter which, like others in the same collection, is addressed to one *Gi-mi-li-ia* by a certain *Pî-$^{d}$A-a* (2) begin with the following sentence: 6 *i-nu-ma a-mu-ru-ka* 7 *ki-ma ša a-na ga-gi-im* 8 *e-ru-bu-ma pa-ni be-el-ti-ia* 9 *a-mu-ru ù a-ḫi-ia-a* 10 *a-na pa-ni-ia t[a]-a[ḫ-du-ú]* 11 *a-na pa-ni-ka aḫ-du-ú* 12 *um-ma at-ta-a-ma* .... "6 At the time that I saw thee 7 when 8 I was about to enter 7 the convent 8 and 9 to see 8 My Lady's countenance (3), 9 then, my brother, 10 thou re[joi]c[e]dst before me (and) 11 I rejoiced before thee! 12 Thus thou (spakest) .....". As the context clearly shows, *a-ḫi-ia-a* is here (l. 9) neither a personal name (4) nor a genitive but a suffixed nominative having the same function of a vocative as have, in passages in which human beings or deities are addressed, the pseudo-vocatives *um-mi* "my mother" (5), *ib-ri* "my friend" (6), *be-el-ti* "my lady" (7), *be-li-it-ni* "our lady" (8) and many others (9). This being so, and since *a-ḫi-ia-a*

---

aforementioned Old Babylonian name *Su-ka-li-ia*. His characterization of such names as "Produkte mütterlicher Zärtlichkeit" is more natural than Stamm's assumption that the name *Sukallia* reflects a "scherzhafte Anrede des Vaters an seinen Ältesten".

(1) Manchester 1936.

(2) Thus with Thureau-Dangin, *LC*, p. 39 ad *LC* No. 121, a document that possibly concerns the same priestess as the letter here under discussion.

(3) Lit., "6 When I saw thee 7 as (the one) who 8 I entered 7 into the convent 8 and (then) 9 saw 8 My Lady's face".

(4) To see in it the personal name *A-ḫi-ia-a* is all the more out of the question since, as was mentioned before, the man addressed was a certain *Gimillia*.

(5) See, for instance, Gilgamesh Epic, Old Babylonian Version, Philadelphia Tablet I, 3.

(6) *Ibidem*, Yale Tablet, IV, 5 etc.

(7) *K.* 162 = IV *R* 31 (Ištar's Descent to the Nether World), ll. 23, 40, 44, etc.; *K.* 4931 = Haupt, *ASKT* No. 15, obv., l. 18; *K.* 101 = *ASKT* No. 14, rev., l. 8 etc., etc.

(8) *KAR* No. 158, rev., II (!), 6; cf. Zimmern, *Paul Haupt Anniversary Volume*, Leipzig 1926, p. 286.

(9) I designate these suffixed forms as pseudo-vocatives in order to distinguish them from the genuine Akkadian vocatives ending in *-á*, to which Delitzsch, *op. cit.*$^{2}$, § 101 called attention. (Cf. also Brockelmann,

is absolutely identical with the above-cited personal name *A-ḫi-ia-a*, the conclusion imposes itself that the Babylonians were more or less wont to call a brother "my brother" and not simply "brother" (1), and that such calls came to be used as personal names (2). Judging from living languages in which it is obligatory to prefix or affix the possessive of the 1st pers. sing. to the title of the person one is

*Grundriss,* II, pp. 33 ff. and H. Bauer, *ZDMG* LXIX, 1915, p. 561, who correctly associate these forms with Arabic and Ethiopic vocatives in *-âh* and *-â*.) So far as I can see, it has not yet been noticed that the Akkadian onomastic material includes a number of personal names which consist in a vocative in *-â* followed by a possessive suffix of the 1st person. I refer especially to the Old Babylonian names *A-ḫa-ta-ni* (*LC,* p. 13, etc.), *Be-el-ta-ni* (*LC,* p. 19, etc.) and *La-ma-sà-ni* (*LC,* p. 33, etc.), which Stamm. *op. cit.,* p. 244 correctly renders by "Unsere Schwester", "Unsere Herrin" and "Unser Engel", although he seems to regard them (with von Soden, *loc. cit.,* p. 220, note 5) as hypocoristic names. The sharp difference which originally existed between *bêltâni* "oh our lady!" and *be-li-it-ni* "our lady (in distinction from other ladies)" was subsequently forgotten. Hence Neo-Babylonian and Neo-Assyrian use old vocatives such as *bêlâni* "oh our lord!" and *šarrâni* (var. *šarranni*) "oh our king!" in cases where the classic language employed the forms *bêlni* etc. in their ordinary function of nominatives, and not as vocatives; cf., e. g., the personal names $^{d}$*Ninurtâ-bi-la-a-ni* (Tallqvist, *Assyrian Personal Names,* Helsingfors 1914, p. 174 sub *NIN.IB-bi-la-a-ni*), *Aš-šur-šarrâ-a-ni* (*ibidem,* p. 45), $^{d}$*Nergal-šarra-an-ni* (*ibidem,* p. 171) and the exclamatory formulas *annû šarrâ-a-ni* (Esarhaddon, Thompson Prism I, 77) and *tu-kul-ta-ni lû attâ* (Sennacherib, Taylor Prism V 25). Owing to the same development, the former vocatives *be-la-a* "oh my lord!" and *ilâ-a-a* "oh my god!" occur in Neo-Akkadian instead of *bêlî* and *ilî*; cf. for the former Thompson, *The Reports of the Magicians and Astrologers,* London 1900, Nos. 155, rev., 1; 158, rev., 3; Harper, *Assyrian and Babylonian Letters,* VII, Chicago 1902, No. 755, 3 and for the latter and its variant *ilâ-ia* Tallqvist, *Neubabylonisches Namenbuch,* Helsingfors 1902, p. 303.

(1) In other words, the Babylonian habit, as revealed by Pî-Aia's letter, corresponds to the Italian custom of addressing relatives as "fratello mio!", "mamma mia!", etc. The occurrence of *A-ḫu-um* (*TCL* VII 53, 5; for further references see Ranke, *op. cit.,* p. 63), a name which corresponds exactly to the afore-cited Aramaic name *'Aḥâ,* shows, however, that a less affectionate call "brother!" was likewise in use; cf. Italian "mamma!", besides "mamma mia!".

(2) As such they were sometimes provided with the case endings; cf. *Ap-li-ia-ú-um* (*TCL* VII 20, 7) and *A-bi-ia-ú-um* (*YOS* VIII 10, 9). This fact makes it clear that in the course of time the origin and the exact meaning of the personal names consisting in pseudo-vocatives were forgotten.

addressing (1), we may at the same time infer that the Babylonians affixed the possessive suffix *-ia* (> *-a*) not only to the so-called names of relationship but also to *bêlum* "lord", *awîlum* "gentleman" (2), *šamšum* "sun" and other terms expressing respect or veneration (3), and that the pseudo-vocatives thus formed also assumed the function of personal names (4). The proof that this deduction is correct is furnished by the history of the term *bêlia* and, particularly, the corresponding feminine *bêltia*. The former appears, as was already mentioned, as a nominative in Neo-Babylonian letters sent to the king of Assyria which contain, e. g., the clauses *šarru be-lí-iá lu-ú i-di* "May the king my lord know" (5) and *áš-šú awil A-ra-mu šá šarru be-lí-iá iš-pu-ra* ..... "Regarding the Aramaeans about whom the king my lord sent me a message ....." (6). As *šarru bêlia* stands here in the sense of an expression such as "thou, my royal lord" (i. e., an expression which ought to be followed by a verb in the 2nd pers. sing. (7)), these passages leave no doubt about

(1) We are referring to French "mon général", "mon capitaine", etc. or Turkish "Paşam", "Beyim" and the like.

(2) Lit., "(the) strong one".

(3) That *šamšum* "sun" was such a term is certain because in *BIN* VI 124 (ll. 9 f.) and a few other Old Assyrian letters the usual *be-lí a-ta* "thou art my lord" by which persons in an inferior position introduced complaints or requests they were about to bring to the attention of their superiors is reinforced by an additional *dšamši-zi a-ta* "thou art my sun". As for the use of *awîlum* in a sense similar to that of *bêlum*, see Ungnad, *VAB* VI, p. 245 and P. Kraus, *MVAeG* XXXVI, 1, 1932, p. 109.

(4) If one is aware of the fact that there are American families in which the lady of the house respectfully calls her own husband "doctor!", one easily realizes that the authority an Old Babylonian pater familias had over his wife, children and servants must have favored such a development. Incidentally, evidence to the effect that the pseudo-vocatives of *bêlum* and similar terms were bound to participate in the development by which those of the names of relationship became personal names may be seen in those passages of Old Babylonian letters in which a man is simultaneously called "my father" and "my lord" (thus, e. g., in *VS* XVI 49, 1); the Old Assyrian letters point in the same direction in as much as the above-cited *bêlí attâ* (which amounts to a "dear sir!") is frequently preceded by *abí attá* or *aḫí attá* (thus, e. g., *KTBlanckertz* 6, 16 f.; *KTHahn* 17, 16; *BIN* IV 6, 22; 13, 15; *TC* II 12, 21).

(5) Harper, *op. cit.*, III, Chicago 1896, No. 270, rev., x + 2.

(6) *Ibidem*, VII, Chicago 1902, No. 747, 4 f.

(7) That the Assyrians were conscious of this fact follows from a letter of the king of Šubria which Esarhaddon quoted when informing the god

the existence of a pseudo-vocative *bêliia* which is to the more frequent pseudo-vocative *bêlî* as Arabic *ibniia* "my son" is to the usual *ibnî* (1); at the same time, they show that, syntactically, *bêliia* was no longer treated as a vocative, but had become a sort of title as conventional as, for instance, French *monsieur*, *madame*, etc., which are also constructed with the 3rd pers. sing. of the verb (2). It is true, the letters just quoted furnish no proof to the effect that, aside from being used as a title, the pseudo-vocative *bêliia* "my lord" had the function of a personal name. But two Assyrian inscriptions dealing with the conquests of Adad-nirâri III (810-783) (3) contain at least indirect evidence which points in this direction, since they refer, as was repeatedly noted (4), to the then ruler of Damascus not under his actual name but by calling him *mMa-ri-'*. As *Ma-ri-'* (5) is provided with the determinative characterizing personal names as such, and as this name is identical with the first element of the Old

Aššûr of his successful campaign against that country (*K.* 2852 + *K.* 9662; latest edition by Bauer, *ZA* XL, 1931, pp. 234 ff.): After beginning with the vocative "King, to whom unjustice, looting, murder ..... are a sacrilege" (col. I, l. 8), the ruler of Šubria continues to address Esarhaddon in the 2nd pers. sing., but occasionally he replaces the possessive suffix of the 2nd pers. by the respectful "of the king my lord" (see col. I, l. 21: *a-mat šarri bêli-ia ul áš-me*). See also below, p. 373, note 6.

(1) In other words, we see that, much as Arabic employs, in certain circumstances, the archaic form *ibniia*, Late Akkadian retained (or repristinated?) forms such as *bêliia* < *bêliiá* and *aḫiia* < *aḫiiá* when they had the function of a vocative.

(2) As we are primarily concerned with the Old Babylonian pseudo-vocative *be-li-ia-a* and its development into a proper name, it is pertinent to recall that its synonym *bêlî* occurs as a conventional title (followed by a verb in the 3rd person) as early as the Old Babylonian period. Cf. now especially the excerpts from Ma'eri letters which Dossin published in *Syria* XIX, 1938, pp. 117 f. and the remarks of Thureau-Dangin, *RA* XXXIII, 1936, p. 171.

(3) I *R* 35, No. 1 and the so-called Saba'a Stele, published by Unger in *Publikationen der Kaiserlich Osmanischen Museen*, II, 1916, pp. 8 ff. and pl. I ff.

(4) Lastly by Schaeder, *Iranische Beiträge*, I, Halle 1930, p. 239.

(5) The addition of ' to the sign *ri* has a parallel in the spelling *Si-'*, so characteristic of the Aramaic personal names from the Ḫarrân district which contain the theophoric element *Si* (< *Sîn*). To judge from the observations of Rimalt, *AfO* IX, 1933-34, pp. 125 f. and Hyatt, *The Treatment of Final Vowels in Early Neo-Babylonian*, New Haven, 1941, pp. 6 f., this etymologically unwarranted ' was a means of indicating that the vowel of the preceding syllable was to be pronounced.

Aramaic expression מראי מלכא, which, in turn, is known to be the equivalent of the Assyrian *šarru bêliia* (1), we see here in fact how, for all practical purposes, the Assyrians regarded a pseudo-vocative and title meaning "my lord" as a personal name. Nor is there any doubt that the Babylonians did the same; for a Sumerian prayer to be spoken before $^{d}$*Bêl* on the 5th day of Nisan begins as follows: *u-mu e-ne u-mu e-nu-nu u-mu ni*[.....] *u-mu nu-mu-na* "He is my lord! Is he not my lord? My Lord .... [....]. Is not his name My Lord?" (2).

Turning to the history of the feminine corresponding to Akkadian *bêliia* "my lord", we learn from the comparison of passages such as *a-di ma-ti be-el-ti su-uḫ-ḫu-ru pa-nu-ki* "until when, my lady, is thy countenance turned away?" (3) and *a-di ma-ti* $^{d}$*bêltiia* (4) *zi-na-ti-ma suḫ-ḫu-ru pa-nu-ki* "until when, my (divine) lady, art thou angry so that thy countenance is turned away?" (5) that the term *bêltiia*, too, had the function of a vocative (6). On the

(1) See now Bowman apud Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, IV, Ann Arbor 1936, p. 280. The Akkadian equivalent of the pluralic *máran malká* "our lord the king" (which term, to judge from the remarks of Littmann, *Nachrichten d. Gött. Ges. d. Wiss.*, Phil. Hist. Kl. 1916, p. 99, the Syriac sources employ exclusively in the place of the Old Aramaic *mârî malká*) can even be traced back into the Old Babylonian epoch; see especially *Syria* XIX, p. 112 where Dossin quotes from a Ma'eri text the sentence *ul-la-nu-*[*u*]*m* $^{m}$*Ia-ás-ma-aḫ-*$^{d}$*Adad šarrum be-el-ni šarram ša-ni-im ú-ul ni-di*.

(2) *DT* 109, obv., II, 7 f. + *MNB* 1848, obv., II, 31 f.; see Thureau-Dangin, *Rituels Accadiens*, Paris 1921, pp. 151 ff. and cf. *ibidem*, p. 137, ll. 289 f. (Cf. also the analogous *gašan-mu gašan mu-na gašan-mu nu-mu-ne* [*MNB* 1848, obv., III, 33 = Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 139, l. 333] and below, p. 374, note 4.)

(3) *K.* 101 = *ASKT* No. 14, rev., 8 (cf. Langdon, *OECT* VI, pp. 80 ff.).

(4) $^{d}$*GAŠAN.MU*; contrary to the opinion of Jensen (see the following footnote), the reading $^{d}$*béltiia* is certain since there occurs in *KAH* I 75, rev., 11 the nominative $^{d}$*GAŠAN-ia* (cf. Landsberger apud Zimmern, *loc. cit.*, p. 284, note 4). As the incantation from which we are quoting is not directed to Ṣarpânîtum, it is also obvious that $^{d}$*bêltiia* is here not a nomen proprium; the determinative is therefore more or less conventional and almost as meaningless as, for instance, in the Old Assyrian $^{d}$*šamšíší*, quoted above, p. 371, note 3. See also presently, note 6.

(5) *B.M.*, No. 26187 (= King, *The Seven Tablets of Creation*, II, London 1902, pl. LXXV ff.), l. 93; cf. the transliteration and translation by Jensen, *KB* VI, 2, pp. 124 ff.

(6) As such it also occurs in Neo-Babylonian letters; see especially *K.* 523 (Harper, *op. cit.*, III, No. 324) where (in ll. 13 f.) Esarhaddon's

other hand, it is a matter of fact that, precisely as, in the language of the Church, *mâr(î)*, the Syriac equiva en of *bêltî* and *bêltiia* became the designation of the Virgin Mary (1), the pseudo-vocative *dBêlti-ia* came to be used as the preferred name of Bêl-Marduk's divine consort (2), and that, most significantly, the Babylonian New Year's ritual recognizes this development by inserting in a prayer addressed to her the sentence *dDam-ki-an-na bi-lat šamê u erṣiti gašan-mu mu-ne* (3) "Dam-ki-an-na, the lady of heaven and earth, My Lady is her name" (4). Nonetheless, we cannot assume with Zimmern (5) that the Babylonians were so unaware of the origin of this designation of the city-goddess of Babylon that "die ursprüngliche Suffixbedeutung, ähnlich wie bei *questa Madonna*, *ce monsieur*, usw. ganz verloren ging (6) und der eigentlich 'meine Herrin' bedeutende Name *Bêlti* (7) ganz formelhaft als nomen proprium gebraucht wurde,

---

mother is being addressed as follows: *ummu šarri bélti-a lu-ú ḫa-ma-ti* "Mother of the king, my lady, mayest thou be of good cheer!".

(1) Cf. Littmann, *loc. cit.*, p. 99.

(2) Thus not only in Neo-Babylonian religious texts and in the introductory blessing-formulas of letters such as *B. M.* 80-7-19, 17 (Harper, *op. cit.*, IV, No. 426) and *B. M.*, No. 46731 (*CT* XXII 24, No. 123) but also in Late Assyrian historical inscriptions; cf. aside from the afore-quoted text *KAH* I 75, Ashurbanipal, Thompson Prism I, 23; 49 and, inter alia, the passages listed by Streck, *VAB* VII, 3, p. 740.

(3) *MNB* 1848, III, 24; see Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 153 and cf. *ibidem*, p. 139, l. 324. See also *ibidem*, ll. 325 ff. and cf. above, p. 373, note 2.

(4) Cf. the analogous "Jahweh is his name" in the exclamation יהוה אישׁ מלחמה יהוה שמו (*Ex.* 15, 3).

(5) *Loc. cit.*, p. 282.

(6) This statement is, of course, inexact. Although the French say — with a derogatory by-sense — *ce monsieur*, they are conscious enough of the original sense of the title *monsieur* to avoid writing "*Mon cher monsieur", nor do they use a plural *monsieurs. Cf. further the remarks of Littmann, *loc. cit.*, p. 94, who (apud Zimmern, *loc. cit.*, p. 291) also justly observes that it is "sehr zweifelhaft, ob *Madonna* usw. auf das akkadische Vorbild zurückgehen; dann müssten *monsieur*, *mijnheer*, *Mylord*, *Mylady* auch entlehnt sein".

(7) If Zimmern used the form *Bêlti* instead of *Bêltiia*, this is probably due to the fact that his article was already ready for the press when Landsberger called his attention to the spelling *GAŠAN-ia*. In addition, he failed to remember the above-discussed occurrences of the pseudo-vocatives *bêliia* and *bêltiia*, as may be concluded from the fact that, according to *loc. cit.*, p. 291, note 1, he was very much inclined to qualify as poor the

genau wie *Madonna* usw.". For from ll. 5-8 of the ritual *K.* 9876 (1) it is learnt that on certain occasions, and especially when she was addressed by, or in the name of, a large crowd, Ṣarpânîtum was called not $^{d}$*Bêltiia* but $^{d}$*Bi-li-it-ni* "Our Lady" (2), precisely as the king used to be spoken of as *šarru bé-lí-ni* (3) in letters sent to him by more than one person. If thus even the Late Akkadian sources show that *bêliia* (< *bêliâ*) and *bêltiia* (< *bêltiâ*) were at the same time pseudo-vocatives and nomina propria, we obviously must conclude that the Old Babylonian name *Be-li-ia* is not a hypocoristic but a pseudo-vocative which came to be used as a personal name in the same way as did the corresponding forms of the nouns of relationship. In other words, just as the Old Babylonian name *A-ḫi-ia-a* and its variant *A-ḫi-ia* means "My Brother", *Be-lí-ia-a* and its variant *Be-li-ia* is to be rendered by "My Lord". This being so, the aforementioned personal names *A-wi-li-ia* (and its Old Assyrian variant *A-wi-li-a*) and *Ša-am-ši-ia* obviously are also to be defined as pseudo-vocatives or *Anredeformen* and not as hypocoristic forms (4), all the more so since, in a passage where a

---

Akkadian of those Hittite scribes who added to the names of the weather-god and the sun-goddess the epithets *bêliia* and *bêltiia* even in cases where those divine names are nominatives.

(1) Latest edition in transliteration and translation by Jensen, *KB* VI, 2, pp. 32 ff.

(2) Zimmern's contention (*loc. cit.*, p. 285 and *Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss.*, Phil. Hist. Kl. LVIII, 1906, p. 138, note 3) that *Bêltîn*, one of the Syriac names of the planet Venus, goes back to this Babylonian pseudo-vocative is inexact in so far as *Bêltîn* can only be regarded as a perpetuation of the specifically Assyrian form *bêltini*. Incidentally, it seems never to have been noted that, to judge from Al-Bîrûnî's *Al-âṯâr al-bâqiia* (ed. Sachau), p. 320, l. 18, the Aramaeans of Ḥarrân invoked that planet as *bêltân* (thus, and not *baliân*, as assumed, on the basis of an obviously erroneous punctuation of the manuscripts, by Sachau on p. 317 of his translation) — a name which is likely to have its origin in the Akkadian vocative *bêltâni*, discussed above, p. 369, note 9.

(3) For the variants and variant writings occurring in the Neo-Babylonian epoch see Ylvisaker, *op. cit.*, pp. 25 f.; the nominative *be-li-a-ni* (e. g., Harper, *op. cit.*, XI, No. 1090, rev., 1) seems to have originated among people no longer aware of the original sense of the title *bêliia*. As for the Old Babylonian period, see above, p. 373, note 1.

(4) This applies also to the divine name $^{d}$*Šamši$^{ši}$-a* (*KAR* 214, I 26) which, as was noticed by Müller, *MVAeG* XLI, 3, 1937, p. 25, alternates with $^{d}$*Šam-šá-a-a* (*KAV* 42, I 20; var. $^{d}$*Šamšá$^{šá}$-ia*: *KAR* 137, II [!] 7);

vocative or pseudo-vocative is required, the Epic of Gilgamesh (1) replaces *I-šu-ul-la-nu* by *I-šu-ul-la-ni-ia*, i. e., by a form which already Jensen (2) rendered correctly by "mein Išullânu" (3).

The understanding of the three names which we contrasted on p. 367 with the names just defined as old pseudo-vocatives depends upon the analysis of Old Babylonian names such as *Šam-ša-tum* (4) (var. $^{d}$*Šamša$^{ša}$-tum* (5)), *Nu-ra-tum* (6) and *A-ba-tum* (7). Since they were borne by men, these names are certainly to be rendered by "Little Sun", "Little Light" and "Little Father"; for the occurrence of the term *um-ma-tum* "little mother", "mammina" in l. 11 of the letter *LC* No. 43 (8) leaves no doubt that Old

whereas $^{d}$*Šamši(i)a* corresponds to the archaic pseudo-vocative *bêliia*, $^{d}$*Šamšâia* is not a hypocoristic, as supposed by Müller, but a genuine suffixed vocative to be compared with the forms *be-la-a* and *ilâia* which we discussed above, p. 369, note 9 in fine.

(1) Sixth Tablet, Assyrian Version, l. 68.

(2) *KB* VI, 1, p. 171; cf. Brockelmann, *Grundriss* II, p. 259.

(3) That the Assyro-Babylonians themselves regarded the possessive suffix of the 1st pers. sing. as an element that, when attached to personal names, formed "Anredeformen" may be concluded from the occurrence in *KAR* 122, obv., ll. 12 and 14 of $^{d}$*Taš-me-tum-ia*. Contrary to the opinion expressed by Stamm, *op. cit.*, p. 113, note 2, who finds here a *Zärtlichkeitsendung* (affixed to "unverkürzten Wörtern"), this *ia*-suffix is, of course, again to be defined as the possessive suffix and was, in fact, recognized as such by Ebeling, *MVAeG* XXIII, 1, 1918, p. 83 and Landsberger, *MAOG* IV, 1928-29, p. 299, both of whom rendered $^{d}$*Taš-me-tum-ia* by "meine Tašmētu". (As for the loose affixing of a possessive suffix to a form with mimation — a peculiarity which may have been the ultimate cause of Stamm's somewhat obscure statement —, see Delitzsch, *op. cit.*$^{2}$, p. 206, who, inter alia, refers to the use of *za-ku-tum-šú-nu* in one of the charter inscriptions of Nebukadrezzar I [V *R* 55 ff., col. I, 50].)

(4) Chiera, *UM* VIII, 2, Nos. 190, 3 and 194, IV 14.

(5) *Ibidem*, Nos. 227, 22 and 229, 16. That Chiera's transliteration $^{d}$*Šamaš-ša-tum* (adopted by Müller, *op. cit.*, p. 25) is to be replaced by $^{d}$*Šamša$^{ša}$-tum* is obvious in consideration of the well-known variant writings $^{d}$*Šamšî$^{ši}$-$^{d}$Adad* and *Šam-ši-$^{d}$Adad*; cf. further the various Old Assyrian spellings of the name *Aššûr-šamšî*, to which I called attention in *RES* 1938, 2, p. 58, note 6, and the afore-cited $^{d}$*šamšî$^{ši}$ a-ta* "thou art my sun".

(6) For references see Ranke, *op. cit.*, pp. 132 f.; Ungnad, *BA* VI, 5, p. 107.

(7) For references see Ranke, *op. cit.*, p. 58. This name also occurs in Old Assyrian texts; cf. *EL* No. 155, 20.

(8) Latest transliteration and translation by Ungnad, *VAB* VI, pp. 98 f.

Babylonian belongs to those Semitic languages which form diminutives by means of the feminine endings *-atum* and *-tum* (1). Thus, while insisting upon the different character of the pseudo-vocatives *Ša-am-ši-ia* "My Sun", *Nu-ri-ia* (2) "My Light" and *A-bi-ia* "My Father", on the one hand, and the diminutives *Šamšatum*, *Nûratum* and *Abatum*, on the other, we realize that *Be-lí-ia-tum*, *Ma-ri-ia-tum* and *A-bi-ia-tum* (3) are diminutives meaning "My Little Lord", "My Little Son" and "My Little Father" (4). In other words, the Old Babylonian names *A-bi-ia-tum* and *Ma-ri-ia-tum* turn out to be synonymous with the Old Babylonian name *A-ba-ti-ia* (5) "My Little Father" and the aforementioned Arabic name

(1) The objection raised by Meissner, *MAOG* III, 3, p. 33 against Ungnad's rendering by "Mütterchen" of the word *ummatum* is not accompanied by any conclusive evidence. In fact, Meissner himself indirectly refuted it by admitting in his *Beiträge zum Assyrischen Wörterbuch*, I, Chicago 1931, pp. 55 f. that Akkadian *kakkabtu* and *šamšatu* mean "Sternchen" and "Sönnchen". It is true, the correctness of these translations was questioned by Falkenstein (apud Sommer, *ZA* XLVI, 1940, p. 36), who sees in *kakkabtu* and *šamšatu* "etwas Sternförmiges" and "etwas Sonnenartiges" — to all appearances because he thinks that in these terms the feminine ending serves the purpose of expressing likeness or similitude. This assumption is, however, unnecessary, since Old Assyrian texts such as *CCT* IV 2a (ll. 4 f.) and *SUP* 7 (ll. 7 f.) use *šamšum* itself in the sense of "sun-shaped emblem", "solar disk". Since, furthermore, *kakkabtu* and *šamšatu* are to *kakkabu* and *šamšu* as Talmudic-Aramaic *pāṯûrtā* "little table" is to *pāṯûrā* "large table" (Levy, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch*, IV, p. 161), and since, finally, Brockelmann, *ZS* VI, 1928, p. 129, who also refers to Old Babylonian *ummatum*, has shown that diminutives formed in the same way as *pāṯûrtā* are rather numerous, we can but agree with Landsberger's and Meissner's interpretation of *kakkabtu* etc. See also Ungnad, *OLZ* XXV, 1922, col. 12 f.

(2) For references see Ranke, *op. cit.*, p. 133; Ungnad, *BA* VI, 5, p. 107.

(3) For the references see above, p. 367, notes 10-12.

(4) The main difference between this interpretation of some of the "rätselhaften Bildungen auf *(i)atu* . . . . ." (thus Tallqvist, *Neubabylonisches Namenbuch*, Helsingfors 1902, p. xxxiii) and that proposed by Jensen, *ZA* XXXVI, 1925, p. 78 with note 2 lies in our determination of the original nature of the elements *ia* < *iá* and *tum*, whereas Jensen did not go beyond a vague allusion to the possibility that the so-called ending *-iatum* might be composed of "wohl hypok. *-ia* + hypok. *-atum*". But see also below, p. 378, note 3.

(5) For references see Ranke, *op. cit.*, p. 58. *A-ba-ti-ia* resembles the well-known Arabic vocative *iá 'abati* so much that it is perhaps not too daring to identify the Arabic vocative particle *iá* with the possessive suffix

*Bunaia* "My Little Son" (1). The simultaneous occurrence of both *A-ba-ti-ia* and *A-bi-ia-tum* is, in fact, not surprising in a period in which, as we have seen (2), pseudo-vocatives used as personal names were sometimes provided with the case endings. (3)

The rules which govern the formation of the names represented by the pseudo-vocatives *Ša-am-ši-ia*, *Be-lí-ia* and *A-bi-ia* and the diminutives *Šam-ša-tum*, *Nu-ra-tum* and *A-ba-tum* are also noticeable in the derivatives of several designations of animals that served as personal names borne by men. Besides *Bu-ṣú-um* (4) "Hyaena" (5) and *Sà-sú-um* (6) (varr. *Sà-súm* (7) and *Sà-a-súm* (8)) "Moth", the Old Babylonian names belonging in this category include *Bu-ṣí-ia* (9) "My Hyaena" and *Sa-si-ia* (10) (var. *Sà-sí-ia* (11))

---

of the 1st pers. sing. Do we have to assume that the possessive suffix came to be regarded as an "Anrufsuffix" which, instead of being affixed to the names of relationship, could be prefixed?

(1) Italian *Anredeformen* such as "mammina mia!" (besides "mamma mia!") make it particularly clear how pseudo-vocatives of diminutives developed into nomina propria.

(2) Cf. above, p. 370 with note 2.

(3) This is the place to call attention to *A-bu-ia-ti-ia* (*LC*, p. 12), a name obviously representing a variant of *A-bi-ia-tum* provided with the suffix *-ia*. Its occurrence not only confirms the impression that, as early as the Old Babylonian period, the original meaning of the names here under discussion was no longer understood, but also shows how the possessive suffix of the 1st person had actually assumed the function of a hypocoristic suffix.

(4) For the reference see Ranke, *op. cit.*, p. 77.

(5) The question, raised by Ebeling, *MAOG* X, 2, 1937, p. 43, as to whether or not Landsberger, *Die Fauna des Alten Mesopotamien*, Leipzig 1934, p. 79 was right in determining *bûṣum* as the Akkadian word for hyaena does, of course, not bear upon the present investigation since *bûṣum* certainly denotes an animal. The same is to be said about the question as to whether in naming a boy *Bûṣum* the Old Babylonians thought of the mammal *bûṣum* or rather of the homonymous bird.

(6) For the reference see Alexander, *BIN* VII, p. 20.

(7) Jean, *Tell Sifr*, Paris 1931, No. 96, 3.

(8) *Ibidem*, No. 14, 17.

(9) For references see Ranke, *op. cit.*, p. 77 and cf. *BIN* VII, p. 10. In the spelling *Bu-ṣí-a*, the name occurs frequently in Old Assyrian texts; see, for instance, *TC* III, Nos. 56, l. 22; 207, l. 28; 250, l. 17 and Stephens, *BIN* VI, p. 10.

(10) See Ranke, *op. cit.*, p. 141.

(11) *BIN* VII, p. 20. As for Old Assyrian occurrences of this name, see, for instance, Stephens, *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of Cappadocia*, p. 33 sub *Di-zi-a* and p. 70 sub *Za-zi-a*.

"My Moth" (1) as well as *Bu-ṣa-tum* (2) "Little Hyaena" and *Sà-sà-tum* (3) "Little Moth" (4), and the perusal of the pertinent Old Assyrian onomastic material permits us to add to this list *A-sí-a* (5) "My Bear" (6) and *A-sa-tum* (7) "Little Bear" (8). However, when turning to the derivatives of the Old Babylonian name *Še-li-bu-um* (9) "Fox", we find, besides *Še-li-bi-ia* (10) "My Fox", a form *Še-li-bu-tum* (11), and not the expected **Še-li-ba-tum*; similarly, the Old Assyrian sources furnish, instead of *Bu-ṣa-tum* and *A-sa-tum* or their pseudo-vocatives, *Bu-ṣú-ta-a* (12) and *A-sú-ta-a* (13), i. e., obviously, the genuine vocatives of **Bu-ṣú-tum* and **A-sú-tum*. Nonetheless, we shall not err in regarding these three names as diminutives meaning "Little Fox", "My Little Hyaena" and "My Little Bear". For in consideration of the fact that Hebrew uses *maṣṣûṯ* (14) and *ᵉlimmûṯ* (15) in the same sense as *maṣṣâ* (16) and *ᵉlimmâ* (17) — a fact particularly well described by

(1) It might be well to mention in this connection that the Southern and Western Semites, too, sometimes add the possessive suffix of the 1st pers. sing. to personal names consisting in designations of animals; cf. NÖLDEKE, *op. cit.*, pp. 84 f.

(2) For the reference see RANKE, *op. cit.*, p. 77.

(3) See *ibidem*, p. 196 sub *Za-za-tum*.

(4) As for the occurrence of diminutives within the corresponding class of Arabic personal names, see, e. g., NÖLDEKE, *op. cit.*, pp. 81 ff.

(5) *TC* III 269, 38.

(6) Aside from *A-sí-a*, there occurs in *CCT* III 31, 3 and *TC* III 110, 5 ff. the genuine vocative *A-sà-a* "My Bear!".

(7) UNGNAD, *BA* VI, 5, p. 86.

(8) As may be seen from the useful remarks of STAMM, *op. cit.*, pp. 253-255, many of the animal names employed by the Old Babylonians as personal names are so far attested only in the pseudo-vocative or the diminutive form.

(9) Numerous occurrences of this name were listed by UNGNAD, *BA* VI, 5, p. 114.

(10) See *ibidem*, p. 114; *LC*, p. 47.

(11) See *BA* VI, 5, p. 114.

(12) See, for instance, STEPHENS, *op. cit.*, p. 31 and LEWY, *TuM* I, p. 12 sub *Bu-zu-ta-a*.

(13) See, e. g., STEPHENS, *op. cit.*, p. 24 and LEWY, *KTHahn*, p. VII sub *A-zu-ta-a*.

(14) For this term see GESENIUS-BUHL [15], p. 448 and LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, III, Leipzig 1883, p. 208.

(15) GESENIUS-BUHL [15], p. 346.

(16) *Ibidem*, p. 447.

(17) *Ibidem*, p. 346.

Barth (1) —, it is obvious that *bûṣûtum* and *bûṣatum* have one and the same meaning. This being so, and since the alternate use of Akkadian *šinûnûtum* and *šinûntum* is likewise well attested (2), it is further manifest that the names *A–bi–ia–ú–tu* and *Be–lí–ia–ú–tum* are but by-forms of the above-discussed names *A–bi–ia–tum* "My Little Father" and *Be–lí–ia–tum* "My Little Lord".

As *Ma–ri–ia–ú–tu* is to *Ma–ri–ia–tum* "My Little Son" (3) as *A–bi–ia–ú–tu* and *Be–lí–ia–ú–tum* are to *A–bi–ia–tum* and *Be–lí–ia–tum*, it follows from the preceding data that Stamm, *op. cit.*, p. 114 was right in asserting that the much-discussed exclamation *ma–ri–ia–ú–tu* with which, according to *Enûma eliš* I 101 (= *KAR* 314, l. 19a), the older deities greeted the new-born god Marduk means "my little son" (4). Since, furthermore, **Ma–ru–ia–ti–ia* is to *Ma–ri–ia–ú–tu* as *A–bu–ia–ti–ia* (5) is to *A–bi–ia–ú–tu*, it seems possible that *VAT* 9677 (= *KAR* 117) read in the place of *ma–ri–ia–ú–tu* not *mâri–ia–t*[*i*] (6) but *mâru–ia–t*[*i–ia*].

(1) *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*², Leipzig 1894, p. 414: "In manchen Fällen hat ות nur die Funktion, das feminine ָה zu vertreten..... und wechselt mit diesem". Cf. also Bauer und Leander. *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache,* Halle 1922, p. 505.

(2) Cf. above, p. 366.

(3) For the reference see above, p. 367, note 11.

(4) As may be seen from my previous discussion (in *RES* 1938, 2, p. 58 with note 6) of l. 102, this rendering is, in fact, compatible with the context. (As for the interconnection between l. 102 and VI, 128, cf. especially the remarks of Langdon, *OECT* VI, p. 98, note 11.) See also below, note 6.

(5) For this name see above, p. 378, note 3.

(6) Thus according to Zimmern, *ZA* XXXV, 1924, p. 239, note 1 whom I followed in *RES* 1938, 2, p. 60. Poebel's proposal to read *ma–ri–ú–tu* (*AJSL* LI, 1934-35, p. 172, note 41) has no basis at all in the texts which he quotes; consequently, the transliteration *ma–ri–'ù–ú–tu*, which he advances in the place of *ma–ri–ia–ú–tu*, is arbitrary. Aside from the weakness of his point of departure, his conclusions are inacceptable. For much like the other savants who, prior to Stamm, discussed this passage, he failed to notice that there would be no transition from ll. 81-100 to l. 102, if his interpretation of l. 101 were correct. This difficulty is avoided by rendering *ma–ri–ia–ú–tu* by "my little son!"; this is all the more true since exclamations meaning "my son!" or "my little son!", "my daughter!" etc. have always been used — and are still being used (cf., e. g., Turkish *oğlum*, Arabic *i̯â bint*) — by the peoples of the Near East even in cases where the speaker has not known before the person whom he addresses.

### 3. The Old Assyrian Independent Possessive Pronouns

When, some twenty years ago, Landsberger (1) called attention to the fact that Akkadian texts of the classic period express the notions "mine", "thine", etc. by adjectival pronouns of the type *i̯â ʾum* (2), *kûm* (<* *kâ ʾum* < *ku ʾâ ʾum* (3)), etc., the examples by which he illustrated his pertinent remarks were necessarily so few as to give Ungnad (4) the impression that "Ableitungen von Suffixen im Sinne von Possessivpronomen" were but rarely used. So far as the Old Babylonian sources are concerned, this somewhat hasty conclusion was — at least indirectly — corrected by subsequent remarks of Landsberger (5), Paul Kraus (6) and von Soden (7). But the Old Assyrian documents, now accessible in much larger numbers

(1) *ZA* XXXV, 1924, p. 24, note 2.

(2) That this, and not *i̯ûm*, is the correct pronunciation of Old Babylonian *ia-um* was shown above, p. 361 ff.

(3) For the forms *ku'â'um* and *kâ'um* see below, p. 392, note 1 and passim. As for the younger form *kû*, see also Delitzsch, *Assyrische Grammatik* 2, p. 143 and particularly *HWB*, p. 319b, where reference is made to a proverb transmitted to us in obv., col. III, ll. 5 ff. of the text *K.* 2024 + *K.* 2951 + *K.* 2983, then not generally accessible; a transliteration and translation of that proverb (based upon a copy communicated by Meek, *RA* XVII, 1920, p. 122) was published by Meissner, *MAOG* III, 3, 1929, p. 25.

(4) *Babylonisch-assyrische Grammatik* 2, p. 18.

(5) Apud von Soden, *ZA* XL, 1931, p. 193, note 3.

(6) *MVAeG* XXXVI, 1, 1932, pp. 57 and 157.

(7) *Loc. cit.*, p. 193, note 3 and *ZA* XLI, 1933, p. 182. In my opinion, it is, however, unlikely that von Soden was right in translating the clause *ki-ma* $^{m}$*Apil-*$^{d}$*Sîn nu-ú-um ú-ul ti-di-e* (*YOS* II 1, 33 f.) by "dass A. zu uns gehört, weisst du nicht?". So far as I can see, there is no indication to the effect that Old Babylonian *nu'ûm* corresponds to Old Assyrian *ni-a-um* "belonging to us", "our" (see below, pp. 386 ff.). In view of the context, and considering the fact that the Old Babylonian dialect replaces Old Assyrian *ku-a-um* (var. *ku-wa-um*; cf. below, pp. 388 ff.) by *ku-u*$_4$*-um* (thus in the vocabulary *UM* V, No. 102, VIII, x + 7; cf. Landsberger, *loc. cit.* and see also below, p. 402, note 6), it would rather appear that *nu-ú-um* is the equivalent of the Old Assyrian term *nu-a-um* (var. *nu-wa-um*); while usually denoting the "uncultivated" non-Assyrian "native" of Asia Minor, this word also meant "stupid", as may best be seen from the exclamation *nu-wa-ú-ta-ma e-ta-na-pá-áš* "he continually acts stupidly!" (*TC* II 27, 14; for Babylonian *nu'ú* "stupid" see Muss-Arnolt, p. 627a, Meissner, *Bei-*

than in 1924 (1), were never methodically re-examined (2), although it was clear from Landsberger's quotations that, in the course of time, they would shed further light on a group of pronominal forms which not only are without an exact parallel in the other ancient Semitic languages but, to all appearances, also became somewhat obsolete as early as the middle of the second pre-Christian millen-

---

*träge zum assyrischen Wörterbuch*, II [Chicago 1932], p. 18, Deimel, *ŠL* I, No. 106, 125 and Gelb, *Inscriptions from Alishar and Vicinity* [Chicago 1935], p. 46. The latter's remarks concerning the existence of an Old Assyrian variant **nu-a-i-um* are, however, inconclusive, since the signs in the fragmentary passage which he quotes as evidence may well represent the end of a pronominal suffix such as *-ku-nu*, followed by a new sentence that began with the accusative of the interrogative pronoun *a-i-um*.). In other words, because we see, against Delitzsch, *HWB*, p. 460b, in *nu'ûm* a *qutâl* form, to be compared with *ṣuḫârum*, *rubâ'um* > *rubû* etc., we propose to replace von Soden's afore-cited translation of *YOS* II 1, 33 f. by " Weisst du nicht, wie dumm Apil-Sîn ist! ". As regards von Soden's interpretation of *YOS* II 119, 15, it is open to question because it hardly agrees with a context which, as was observed by Driver, *OECT* III, p. 65, obviously suggests the emendation of *ku-ú* to *lu-ú*.

(1) In the following pages, the most recent publications of Old Assyrian texts by Lewy (*Tablettes cappadociennes, 3me série,* I-III [Paris 1935-1937]), Gelb (see the preceding footnote) and Stephens (*Old Assyrian Letters and Business Documents* [New Haven 1944]) will be quoted as *TC* III, Gelb and *BIN* VI, respectively; as for the earlier publications, we shall use the abbreviations listed in Eisser und Lewy, *Die altassyrischen Rechtsurkunden vom Kültepe* (*MVAeG* XXXIII, 1930 and XXXV, 3, 1935), which corpus will be cited as *EL*.

(2) Gelb's remarks concerning the adjectival possessive pronouns (*op. cit.*, p. 64) cannot claim to be based on any real investigation. Whereas an exhaustive study of the subject would, of course, have required an examination of the whole material published at the time of his writing, he virtually limited himself to an enumeration of some passages easily accessible to him either in published transliterations and translations or in unpublished transliterations and translations I had sent to the Chicago Assyrian Dictionary: Among the fourteen passages quoted by him, there is but one not contained in such prepared material, and this one reference to *BIN* IV 71 carries with it an elementary mistake. Accordingly, Gelb fails to mention the important feminine forms *šu-a-tám* and *ni-a-tám*, as well as others which also happen to occur in texts other than those I had translated for the Chicago Dictionary. Hence one can hardly escape the conclusion that he worked in accordance with the peculiar principles which I had to criticize in *JAOS* LVII, 1937, p. 436. — The level of Oppenheim's brief observations on the adjectival possessive pronouns (*AfO* XII, 1937-39, p. 356, note 43) is characterized by his faulty interpretation of so simple a passage as 3*a šu-mì*

nium. (1) From the following pages it will be seen that by now the Kültepe texts actually attest the use of virtually all those adjectival, or independent, possessive pronouns the existence of which could be expected but remained to be proven. At the same time it will be shown that, thanks to the increase of the material, it is now possible to define their various functions with greater accuracy than before.

Whereas the suffixed possessive pronouns serve merely as a means of stating that an object or a human being is owned by, or belongs to, a certain person, the independent pronouns here under discussion have the additional function of laying — either directly or by implication — a certain stress on the identity of the person to whom an object or a human being belongs. (2) As, in many in-

---

*ša I-na-aḫ-ilî* [4]*ša 1 manâm ḫurâṣam a-bu-ni* [5]*ad-mu-šu-ni-ma* [6]*a-na En-na-Sin*[in] [7]*ù ku-a-tí té-er-tí* [8]*i-li-kà-ku-nu-tí-ni* ..... " [3]as regards the matter concerning Inaḫ-ilî [4](in connection with) which our father [5]procured for him 1 mina of gold and (concerning which) [7]my instruction [8]was dispatched [lit., "went away to you"] [6]to Enna-Sin [7]and you ....." (*CCT* III 45[a], 3 ff.): instead of linking the personal pronoun *ku-a-tí* with the preceding *En-na-Sin ù*, he took it for an adjective belonging to *té-er-tí*!

(1) As will be remembered, in the Nuzi documents (see Gordon, *Orientalia* N. S. VII, 1938, pp. 39 f.), in the Amarna Letters (see especially Böhl, *LSS* V, 2, 1909, p. 27) and in the Akkadian texts from Boğazköy (see Labat, *L'accadien de Boghaz-köi* [Paris 1932], p. 108), the notions "mine", "thine", etc. are expressed by *at-tu-ia*, *at-tu-ka*, etc. in the way described by Delitzsch, *Assyrische Grammatik*[2], § 74[a] on the basis of evidence furnished by the inscriptions of Ashurbanipal and the Achaemenian kings. Considering the fact that the so-called Assyrian Laws (*KAV* No. 1) originated at approximately the same time as the Nuzi texts, it may therefore not be due to a mere coincidence that this source includes (in col. III, l. 106) what is perhaps the latest instance of the use of the adjectival pronouns here under discussion. We are referring to the accusative *šu-a-am-ma*, first correctly defined by Landsberger (*OLZ* XXVII, 1924, col. 721, note 2), whose translation — he renders *šu-a-am-ma* by "(als) ihm gehörig" — is probably to be modified to "nur das ihm gehörige". On the other hand, it is significant that, to judge, for instance, from Reisner, *SBH* No. 56, obv. 69, the late copyists of ancient texts considered it unnecessary to substitute *at-tu-ia* etc. for *ia-u* etc., and that the Late Assyrian sources discussed by Bezold, *ZA* XXVI, 1912, pp. 114 ff. make use of the idiom *lâ šuâtum* "not his", "not belonging to him".

(2) Consequently, the Old Assyrian pronouns *ia'um*, *ku'a'um*, etc. may well be compared with the French possessive pronouns le mien, le tien, etc., as distinguished from mon, ton, etc. But as they are subject to the rules governing the construction of ordinary adjectives, which, inter alia, means that they may be used as indetermined adjectives in the function of predi-

stances, this essential function, which so frequently is also the function of the Syriac so-called independent possessive pronouns *dîlî*, *dîlâḵ*, etc. (1), may easily be overlooked unless the context is considered, it seemed desirable to offer here several verbatim quotations including more or less complete transliterations and translations of a few letters (2). In doing so, we have distinguished between the attributive, the predicative and the substantival use of our pronouns, the pertinent passages appearing sub A, B and C, respectively.

A. 1) [1] *um-ma A-ḫu-wa-qar-ma* [2] *a-na Šu-Be-lim qí-bi-ma* [3] *mì-šu ša ta-áš-pu-ra-ni* [4] *um-ma a-ta-ma kaspam* [5] *ša Ir-ma-A-šur ub-lá-ni* [6] *ù ša be-er-dim* (3) [7] *a-na Šu-ma-li-bi$_4$-ì-lí* [8] *ú-šé-ba-al* [9] *a-na me-nim i-na* [10] *kaspim i-a-im* (Lower edge) [11] *tù-šé-ba-al-šu-um* (Rev.) [12] *a-ma kaspum ší-ma-sú* [13] *lá Puzur-A-šur* [14] *ú-kà-al pá-ni* [15] *Puzur-A-šur wa-áb-lá-tí-ma* [16] *kaspam ša-áš-qú-lá-am* [17] *lá ta-mu-a-šu* [18] *ù i-a-am kaspam* [19] *a-na Šu-ma-li-bi$_4$-ì-lí* [20] *pá-nu-im ta-za-az* [21] *kaspam i-a-am a-na* (Upper edge) [22] *A-mur-ilim šu-qú-ul* [1] Thus (said) Aḫu-waqar: [2] To Šû-Bêlum speak: [3] Why did you send me a message [4] (in which) you (said) thus: "The silver [5] which Ir(i)m-Aššûr (4) brought hither [6] and that of the slave [8] I shall dispatch [7] to Šumma-libbi-ilî"? [9] For what (reason) [11] shall you dispatch to him [9] (part) of [10] the silver belonging to me? [12] There is (5) (other) silver, its fixed amounts (6).

---

cates, it must be added that their range of application is much wider than that of the comparable French possessive pronouns.

(1) Cf. Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik* (Leipzig 1880), § 225.

(2) This procedure afforded at the same time the opportunity of communicating two texts hitherto unpublished, viz. *VAT* 9226 and *Giessen* 3-15.

(3) In accordance with the custom of the Old Assyrian scribes which I discussed in *ZA* XXXVIII, 1929, p. 248, *be-er-dim* stands for *we-er-dim*, as does *bi-er-dim* in *BIN* IV 172,13; see also *KTP* 3, x + 2 ff. and cf. *BAR-dí-šu*, i. e. *bar-dí-šu* in *CCT* IV 6$^b$, 14. The occasional replacing of *wardum* "slave" by *werdum* has many analogies for which we refer to *KTHahn*, p. 47. As for other Old Assyrian forms and spellings of the term *wardum*, see *EL* I, p. 76, note c.

(4) For this personal name see *EL* II, p. 176 and cf. further the name *Ia-ri-im-$^d$Adad*, quoted by Jean, *RES* 1937,3, p. 104.

(5) For *amma* "voilà", "ecco", "there is" see now *RA* XXXV, 1938, p. 86.

(6) In the pluralic *ší-ma-sú*, the suffix refers back to *kaspum*, as it does in the terms *nisḫât-su* and *šaddu'ât-su*, so frequently occurring within the formula *x manú kaspum ni-is-ḫa-sú watrá ša-du-a-sú ša-bu*. For *šímtum*

[14] Does [13] not Puzur–Aššûr [14] hold (it)? (1) Toward [15] Puzur–Aššûr you are indulgent and hence [17] you do not wish him [16] to take care for the payment of the silver! [18] But [20] you prepare [19] for [20] turning over (2) [18] my silver [19] to Šumma–libbi–ilî! [22] Pay [21] my silver to [22] Amur–ilum! (*VAT* 9226, 1-22 (3))

2) [1] *um–ma Pì–lá–aḫ–Ištar* [2] *a–na I–na–a* [3] *qí–bi₄–ma i–na e–li–tim* [4] *ša qá–ṣa–ri–im* [5] *2 ṣubâtû ša I–na–a* [6] *2 ṣubâtû ša qá–ṣa–ri–im* [7] *1 ṣubâtum i–a–um* [8] *10 manû annak qá–tim* [9] *ša–ak–nu* [10] *a–ma–kam ku–nu–ki–a* [11] *a–mu–ur* [12] *ṣubâtî*$^{HI\text{-}A}$ *a–na* [13] *mu–nu–tim* [14] *[š]a–ni–ma išti [Ur]ad–Ku–bi* [15] *i–lu–ku* [16] *ṣubâtum i–a–um* [17] *ša–li–iṭ* [1] Thus (said) Pilaḫ–Ištar: [2] To Innâa [3] say: In [4] the freighter's [3] top–case (4), [9] (there) have been put [5] 2 cloths belonging to Innâa, [6] 2 cloths belonging to the freighter, [7] 1 cloth belonging to me [8] (and) 10 minas of loose lead (5). [10] There (6), [11] examine [10] my

---

"fixed amount (of money)" see LANDSBERGER, *ZA* XXXVIII, 1929, p. 279 and LEWY, *KTHahn*, p, 26. Aside from the passages there quoted, this term occurs, for instance, in *KTS* 40, 28 and *EL* Nos. 101 A, l. 3 and 321, 28.

(1) That the negation *lá*, when preceding the subject of a main sentence, introduces a question, seems to follow from *CCT* 47ᵇ (= *EL* 242), 5 ff.

(2) As for the possibility of another interpretation of the factitive *b/pa-nu-im*, see *KTHahn*, p. 24. It might, however, be well to mention in this connection that the existence of an intransitive verb *panâ'um* "to turn (to a person)", "to appeal to" follows with certainty from *TC* 51. According to a collation which I did in 1932, the ll. 3ᵇ-11ᵃ of this letter read as follows: *ki-ma* [4]*lu-qú-tum lu annakam lu ṣubâtî*$^{tí}$ [5]*i-na êkallim*$^{lim}$ *ur-da-ni* [6]*iš-tí pá-ni-e-ma áb-kà-am* [7]*šu-ma A-šur-ta-ak-lá-ku* [8]*ú-lá A-šur-ma-lik mêr Lu-zi-na* [9]*ú-lá kà-ru-um ik-ta-lá* [10]*pu* (!) *-nu* (!) *-šu* (!) *-nu-tí-ma lu-qú-tum* [11]*lá uk* (!) *-ta-ṣa* (!) *-ad* "As soon as [4] the merchandise — (I mean) the lead or the textiles — [5] has come down from the palace, [6] remove (it) hither with the earliest (transporters). [7] In case Aššûr-taklâku [8] or Aššûr-malik mêr Luzina [9] or the *kârum* did retain (it), [10] appeal to them and [11] let [10] the merchandise [11] not be really tied up!" See further *CCT* II 41ᵃ, 24 and *Šil.* 7, 24.

(3) As regards the remaining lines of this instructive text (i. e., the lines 23-25, which begin with the words *ù Puzur-A-šur*), they are not only irrelevant but also too much damaged as to be translatable.

(4) The Old Assyrian nomen opificis *qaṣṣârum* denotes a man whose business it is to receive and forward freight for others; for the details see *EL* I, p. 97, note a. For the term *e-li-tum*, which denotes a receptacle to be placed on top of the burden carried by a pack-ass, see below, p. 397, note 3.

(5) For *annak qâtim* "lead of the hand", i. e., "lead on hand" (to be used as ready cash), see *KTBlanckertz*, p. 41 and cf. below, p. 391, note 4.

(6) I. e., "in the town where you are"; cf. *AHDO* II, p. 129, note 2.

seals (1). [14] [R]eport (2) [12] the cloths (in regard) to [13] (their) number (3), [14] and (then) [15] they may be shipped (4) [14] with [Ur]ad-Kubi. [16] The cloth belonging to me [17] is disposable (5). (*TC* III 77)

3) *annakam* [11] *ša i-na ṭup-pì-im lá-pu-ta-ku-ni* [12] *i-na ni-kà-sí li-iš-qú-l*[*u*] [13] *ù a-ta 6 manê 8 šiq*[*lî*] [14] *annakam ni-a-am i-na* [15] *ni-kà-sí šu-ku-un* [12] Let them contribute (6) to the fund [10] the lead [11] (concerning) which I have been named (7) in the tablet! [13] And you (8), [15] put [13] the 6 minas (and) 8 shek[els], [14] our lead, in [15] the fund! (*CCT* IV 1a)

4) [26] *bît A-bu-um-ilim i-na i-ga-ar-tim* [27] *ku-a-tim Ì-ku-pí-a ša bît A-ta-a* [28] *i-ga-ar-tám šu-a-tám iš-ta-kán* [29] *ú a-na-ku a-ṣa-al-ma um-ma šu-ut-ma* [30] *ta-pá-áš*(!)*-tum-ma ú-ta-pá-áš* (!) *mì-ma-ma* [31] *ú-lá ú-ta-pá-áš*(!) *it-bi-a-ma* [32] *i-ta-ṣa-am a-ta a-ma-kam qí-bi-šu-um* [33] *um-ma a-ta-ma mì-šu-um i-ga-ar-ta-kà* [34] *i-na bîti*$^{bi\text{-}ti}$*-a ta-áš-ku-un* [35] *ki-ma bît lá a-ší-ri-im ṭé-pu-uš*
[26] (In) the building plot (9) of Abum-ilum, [27] Ikuppia — the one of Atâa's family — [28] actually put up his enclosure [26] within [27] your [26] enclosure. [29] But I argued (10), and (then) he (spoke) thus: "[30] Surely I shall enlarge (11) (my plot)!" [31] He shall not enlarge (his plot)

(1) With these words (lit., "see my seals") the addressee of our letter is instructed to convince himself that the goods enumerated in ll. 5 ff. had not been touched.

(2) Lit., "[r]epeat".

(3) For *munûtum* see *KTHahn*, p. 32.

(4) Lit., "will go away".

(5) For *luqûtum šaliṭṭum* "merchandise not yet assigned to anyone" and *šalṭum* see *EL* II, p. 157, note d.

(6) Literally, "weigh out", "pay".

(7) Lit., "entered", "inscribed". If the writer of this text replaced the usual *laptâku* by the II 1 form *lapputâku*, this is due to the fact, indicated by the context (cf. the plural *lišqul*[*ú*] in l. 12), that he had been "entered" — i. e., named as guarantor — by several merchants. Cf. the use of *ḫarrumum* instead of *ḫarâmum*, to which I called attention in *EL* I, p. 270, note b.

(8) Singular.

(9) Lit., "house". For the occurrence of *bîtum* in the sense of "building plot" see, inter alia, Schorr, *VAB* V, p. 516; as for the accusativus loci *bît*, cf. *EL* I, p. 119, note c.

(10) For *ṣa'âlum* "to argue", "to quarrel" see now F. R. Kraus, *AfO* XI, 1936-37, pp. 228 f.

(11) The paronomastic expression *tappašlumma uttappaš* will be discussed below, p. 411.

[30] in any way! [31] He set out ([1]) and (then) [32] actually departed. There, speak to him ([2]) [33] thus: "Why [34] did you put up [33] your enclosure [34] within my building plot ([3])? [35] You did as (one does with) a plot of a careless man!" ([4]) (*CCT* III 20)

5) [1] *a-na Pu-šu-ki-in* [2] *qí-bi-ma um-ma Šu-Ištar-ma* [3] *iš-tù Ší-ir-mu-in* [4] *a-ta-<bi>-a-am a-na kaspim* [5] *ša šé-ep Ku-lu-ma-a* [6] *ú Im-ku-a 10 bilâtum 50 manû* [7] *annak ku-nu-ku 3 mì-at ku-ta-nu* [8] *qá-dum 10 ṣubâtî* [9] *dam-qú-tim$_2$ 17 emârû* [10] *iš-tí-a i-lu-ku* [11] *1 mì-at ṣubâtî i-na* [12] *Ḫa-ḫi-im dam-qú-ti[m]* [13] *a-bi-a-ar kaspam* [14] *1 šiqlam wa-at-ra-am* [15] *a-ga-ma-ar-ma* [16] *a-kà-ša-dam té-er-ta-k[à]* [17] *a pá-ni-a li-li-kam* [18] *ú-zi-ni pí-tí* [19] *ú a-na ṣubâtî 10 ṣubâti* [20] *dam-qú-tim i-a-ú-tim* [21] *ša na-áš-a-ku-ni* [22] *ú-zi-ni pí-tí* [23] *2 manê kaspam* [24] *a-na pá-ni-a šé-bi-lam* (!) [25] *a-na-ḫi-id-ma a-kà-ša-dam* [1] To Pûšu-kên [2] say: Thus (said) Šû-Ištar: [3] From Širmu'un ([5]) [4] I shall set out. [6] 10 talents 50 minas of [7] lead (under) seals, 3 hundred kutânu(-cloths) — [8] with 10 [9] fine [8] cloths — (and) [9] 17 (pack-) asses [10] will go with me [4] for the silver [5] that came with Kulumâa [6] and Imkua ([6]). [11] 1 hundred cloths — [12] fine (cloths) — [13] I shall

([1]) Lit., "He arose".

([2]) Lit., "You [singular], speak there"; cf. above, p. 385, note 6.

([3]) Lit., "in my house"; cf. above, p. 386, note 9.

([4]) Lit., "You did as to the house of one who is not watching!"; for *ašârum* "to keep under supervision", "to control" see Jensen, *KB* VI, 1, pp. 409 f. and Tallqvist, *Assyrische Götterepitheta*, Helsingforsiae 1938, p. 35. In our passage, *âširum* is as closely linked with the negation *lâ* as are other participles in the well-known idioms *lâ âdiru, lâ gâmilu* etc. The meaning of l. 35 is obvious since Assyro-Babylonian law recognized the principle of usucaption; cf. Hildegard Lewy, *Orientalia* XI, 1942, pp. 22 f. But it might be well to mention that in the paragraphs dealing with the development of land by a man other than its owner, the so-called Second Tablet of the Middle Assyrian Laws (*KAV* No. 2, col. V, ll. 13 ff.) speaks of *eqlum*, whereas our Old Assyrian text designates the land where Ikuppia set up his enclosure (*igartum*) as *bîtum* — a fact which makes it fairly certain that the plot in question was not agricultural land but a place set aside for the building of houses; cf. above, p. 386, note 9. Since, accordingly, usucaption occurred also in such a case, it follows from the passage here under discussion that Driver and Miles, *The Assyrian Laws*, Oxford 1935, p. 305 were right in illustrating paragraphs 12 ff. of *KAV* No. 2 by referring to the doctrine of acquiescence as found in English law.

([5]) The exact form of this place name, which so far does not occur in any other Kültepe text, is unknown to me.

([6]) Lit., "[4] the silver [5] of the foot of Kulumâa [6] and Imkua"; cf. *KTHahn*, p. 12.

select ([1]) [11] at [12] Ḫaḫḫum. [14] Every single surplus shekel [15] I shall spend and (then) [16] arrive. [17] Let you[r] [16] instruction [17] come here before my departure! [18] Inform me ([2])! [19] Also (in regard) to the cloths — the 10 [20] fine [19] cloths [29] belonging to me ([3]) —, [21] which I am carrying to you, [22] inform me! [24] Before my departure, dispatch to me [23] 2 minas of silver! [25] I shall be careful (in following your instruction) and (then) arrive ([4]). (*BIN* IV 7 ([5]))

6) [9] *i-na 25 manê kaspim* [10] *ša šé-ep Šu-Ištar erî'am ku-a-am* [11] *ù ša tamkarim li-qí-ma*..... [9] (For part) of the 25 minas of silver [10] that came with Šû-Ištar [11] buy [10] your copper and that for the customer ([6])! (*TC* II 9)

7) *iš-tù* [36] *Bu-ru-uš-ḫa-dim ṣú-ḫa-ru wa-ṣa-am* [37] *qá-bi$_4$-ú kaspam lu ku-a-am lu i-a-am* [38] *ša ú-šé-ṣú-ni-ni ú-šé-ba-lá-kum* [36] The young men [37] have been ordered [36] to come forth [35] from [36] Burušḫaddum. [37] The silver — either yours or mine —, [38] which they will transport to me ([7]), I shall send you. (*BIN* IV 37)

8) [9] *a-wi-lúm a-ḫu-kà ša ki-na-tim-ma* [10] [*ka*]*spam 10 manê dammuqam*$^{am}$ [11] [*i*]*u ku-a-a-am lu šu-a-a-am* ([8]) [12] [*i*]*š-tí-a i-kà-na-kà-ku-ma* [13] [*ka*]*spum a-na a-lim*$^{KI}$ *i-lá-ak* [9] The gentleman is honestly your partner ([9]). [12] Together [w]ith me, he will seal for you

([1]) For *biârum* "to choose", "to select" see *EL* II, p. 40, note d. In addition to the passages there quoted, we refer to *CCT* II 25, 28 and *TC* III 85, 5.

([2]) Lit., "open my ear".

([3]) Cf. l. 8.

([4]) Lit., "I shall pay attention and (then) arrive there".

([5]) In order to understand the interconnection which exists between the lines 8 f. and 19 f. of this letter, it is to be kept in mind that employees such as Šû-Ištar were permitted to do some business of their own, while travelling in the interest of their principals.

([6]) Old Assyrian *tamkarum* is frequently to be rendered by "buyer" or "customer"; cf. *RHA* No. XXXVI, 1939, p. 118 with note 4.

([7]) Lit., "which they will cause to come forth to me".

([8]) Perhaps it should be mentioned that the spellings *ku-a-a-am* and *šu-a-a-am* do not imply a pronunciation **ku'âm* and **šu'âm* of the masculine accusatives of the Old Assyrian independent possessive pronouns of the second and third person sing. As *i-du-ak* (var. *i-du-wa-ak*) "he will kill" and *i-tù-ar* (var. *i-tù-wa-ar*) "he will return" alternate with *i-du-a-ak* (*EL* No. 281, 9; *TC* III 244, A 25; B 22) and *i-tù-a-ar* (*CCT* IV 12$^a$, 21; *EL* No. 321,37; *TC* III 143, x + 10), it is clear that the expression of the hiatus was the sole function of the a-signs here inserted between the respective basic elements *ku'â-* and *šu'â-* and the accusative ending *-am*.

([9]) Lit., "the gentleman is your brother, that of truths".

[10] [s]ilver, (to wit) 10 minas of refined (silver), [11] [ei]ther yours or his, [12] and (then) [13] the [si]lver will be dispatched ([1]) to the city. (*TC* III 6)

9) [1] *um-ma A-šur-*[..... *a-na*] [2] *Ḫa-tí-tim* [3] *qí-bi$_4$-ma a-ma-kam lu ṭu*[*p-pu lu me-eḫ-ru* ([2])] [4] *ša a-ḫi-ki a-na-kam i-a-*[*am* .....] [5] *ù ku-a-am a-na ma-mì-t*[*im* ([3]).....] [1] Thus (said) Aššûr-[.....]: [To] [2] Ḫattîtum [3] speak: There (are) [4] your brother's [3] tab[lets as well as his copies]. [4] Here [6] [they will (??).....] [4] my [.....] [5] and yours for an oa[th.....]. (*BIN* VI 126) ([4])

10) [24] *lu-qú-tám lu i-a-tám lu ku-a-tám* [25] *ú-za-kà-ma i šé-pì-a ú-ba-lá-kum* [25] I shall clear ([5]) [24] the merchandise — mine as well as yours ([6]) — [25] and (then) I shall personally ([7]) bring (it) to you. (*CCT* II 1)

11) *2 mì-at 40 ṣubâtû* [4] *lu ku*(!)*-wa-ú*(!)*-tum lu*(!) ([8]) *ša qá-ṣa-ri* [5] *ša A-bu-um-*<*ilum*> ([9]) *ú-šé-ri-ba-ni* (It was) 2 hundred (and) 40 cloths [4] belonging to you or to the freighters, [5] which Abum-<ilum> transported hither ([10]). (*CCT* III 28$^b$)

12) *ù šu-ma* [14] *ṭup-pá-am ša ku-nu-ki-kà* [15] *e-ri-iš-kà a-dí a-lá-ki-a* [16] *ṭup-pá-am ša ku-nu-ki-kà* [17] *dí-in-šu-um ù i-na a-lá-ki-a* [18] *ṭup-pá-am ša ku-nu-ki-a* [19] *lá-dí-šu-ma ú ku-a-um ṭup-pu-um* [20] *ša ku-nu-ki-kà li-mu-ut* And in case [15] he asks you [14] for a tablet with your seal ([11]), [17] give him [15] (for the time which

([1]) Lit., "will go (away)".

([2]) This restoration is suggested by the legal document *Contenau* 21 = *EL* No. 141 which is likely to bear upon the same affair as the letter here under discussion.

([3]) Thus according to ll. 10 f. of the same letter.

([4]) These fragmentary lines are most valuable because, being addressed to a woman, they prove that *ku-a-um* "tuus" is generis communis as is the cognate *ku-a-tí* "tui, tibi, te".

([5]) The factitive *zakku'um*, i. e., literally, "to make free", "to make cleared", is a commercial terminus technicus which, precisely as the English verbs "to free" and "to clear", was being used in the sense of "to obtain clearance by paying all dues".

([6]) Singular.

([7]) Lit., "on my foot".

([8]) Thus according to *Cont.* 14, 36 f. (*ṣubâtú* $^{ḪI\text{-}A}$ *pá-ni-ú-tum lu ku-wa-ú-tum lu i-a-ú-tum*) and similar passages.

([9]) Thus according to l. 31 of the same text.

([10]) Lit., "caused to enter here".

([11]) It will be recalled that acknowledgments of debts had to be sealed by the debtors.

will elapse) until my coming [16] a tablet with your seal. [17] But at (the moment of) my coming [19] let me give him [18] a tablet with my seal, [19] and (then) [20] let [19] your tablet [20] with your seal be canceled! ([1]) (*CCT* III 45[a])

13) [11] *i ṣé-er A-šùr-ma-lik* [12] *gi*$_5$*-mì-lam ta-áš-ku-u*[*n-ma*] [13] *kasap*$^{áp}$*-šu tù-ša-áš-qí-il*$_5$ [14] *i-a-am* [15] *lá tù-ša-áš-qí-il*$_5$ [12] You di[d] [11] Aššûr-malik [12] a favor [and (thus)] [13] you took care for the payment of his silver ([2]). [15] For the payment of (the silver) [14] belonging to me [15] you did not take care! (*CCT* IV 5[b])

14) [1] *um-ma Puzur-Ištar* [2] *ù Id-na-a-ma* [3] *a-na En-nùm-A-šur qí-bi*$_4$*-ma* [4] *a-na erí'im ša Pu-šu-ki-in* [5] *iš-tí ma-ma-an* [6] *lá ta-ma-ga-ar* [7] *um-ma Puzur-Ištar* [8] *i-na ú-mì-im* [9] *ša erí'um ú-ṣí-a-ni* [10] *tí-i-er-ta-kà* [11] *li-li-kam-ma* [12] *a-na-ku kaspam me-eḫ-ra-tim* [13] *ú-šé-ba-lam* [14] *um-ma Id-na-a-ma* [15] *a-na ku-a-im kaspam* [16] *me-eḫ-ra-t*[*im*] [17] *ú-šé-ba-lá-am* [1] Thus (said) Puzur-Ištar [2] and Idnâa: [3] To Ennum-Aššûr say: "[4] Concerning Pûšu-kên's copper [6] you shall not make an agreement [5] with anybody!" [7] Thus (said) Puzur-Ištar: "[10-11] Write me ([3]) [8] on the day [9] on which the copper will become available ([4]), [11] and (then) [12] I [13] shall send [12] silver, the equivalent (of the copper)." [14] Thus (said) Idnâa: "[15] For yours ([5]) [17] I shall send [15] silver, [16] the equivalen[t]." (*BIN* IV 232 ([6]))

15) *a-ta* [16] *ù Pu-šu-ki-in* [17] *a-ta-wa-ma šu nu kaspum* [18] *a-na ša Pu-šu-ki-in* [19] *i-tù-ar šu-ut li-il*$_5$*-qí-šu* [20] *šu-ma a-na ku-a-im* [21] *i-tù-ar a-ta li-qí-šu* [15-17] Discuss (the matter) with Pûšu-kên ([7]) and (then), in case the silver [19] is to be returned [18] to Pûšu-kên's silver ([8]),

([1]) Lit., "[19]and (then) [20]may [19]also your tablet, [20]that of your seal, die!".

([2]) Lit., "[12] You place[d] a favor [11] upon Aššûr-malik's back [12] [and (thus)] [13]you caused the weighing out of his silver". Cf. *JAOS* LVIII, 1938, p. 456, note 15 and p. 457, note 26.

([3]) Lit., "[11] Let [10] your report [11] come here".

([4]) Lit., "will come out".

([5]) I. e., "your copper" (in distinction from that to be bought from Pûšu-kên).

([6]) As indicated in the translation by quotation marks, this text actually contains three messages, namely in addition to the first, sent in the name of both Puzur-Ištar and Idnâa (ll. 1-6), a second letter from Puzur-Ištar (ll. 7-13) and a third from Idnâa (ll. 14-17).

([7]) Lit., "you [16] and Pûšu-kên [17] talk [imperative]!".

([8]) Lit., "[19] will return [18] to that of Pûšu-kên".

[19] let him take it! [20] In case [21] it is to be returned [20] to yours ([1]), [21] you shall take it! ([2]) (*TC* III 28)

16) [1] *2 mì-at 24 ṣubâtû* [2] *ku-ta-nu ša qá-tim* [3] 6 ([3]) *manû 10 šiqlû* [4] *annukum a qá-tí-šu-nu* [5] *ša 10 šiqlî kaspim* [6] *sà-ḫe-er-tám* (Lower edge) [7] *10 emârû*$^{HI\ ú}$ (Rev.) [8] *ù ú-nu-sú-nu* [9] *mì-ma a-nim a-na* [10] *Na-áb-Sîn*$^{in}$ [11] *ù A-šùr-i-dí* [12] *ip-qí-id* [13] *6 šiqlî kaspam a šu-mì* (Upper edge) [14] *A-šùr-i-dí ni-a-im* (Left edge) [15] *a-na um-mì-ni* [16] *áš-qúl* [1] 2 hundred (and) 24 [2] kutânu- [4] cloths [2] ready for retail sale ([4]), [3] 6 minas 10 shekels of [4] lead to be on hand ([5]), [6] a coil [5] worth 10 shekels of silver ([6]), [7] 10 asses [8] and their equipment: [9] With all this [12] he entrusted [10] Nab(i)-Sîn [11] and

([1]) While it is hardly worthwhile mentioning that *KTS* 2[b], 11 f. contains the analogous clause *kaspum a-na i-a-im i-tù-ar* "the silver is to be returned to my silver" (lit., "l'argent retournera au mien"), it is interesting to note that *KTS* 39, 27 f. has *an*[*nukum* (?)] *a-na i-a-in i-tù-*[*ar*]. For this shows that the Old Babylonian feminine *ia-at-tu-un* (< **iâtun*; see above, pp. 361 ff.) is not as unique as it might seem. (For other instances in which the Kültepe texts replace the mimation by the nunation see *ZA* XXXVIII, p. 246, sub 2 and cf. *EL* II, p. 169, sub No. 1.)

([2]) Lit., "you [singular], take it!".

([3]) The sign for "6" is slightly damaged.

([4]) Lit., "[2] kutânu- [1]cloths [3]of the hand". As I have noted in *EL* I, p. 125, note c, the term "cloths of the hand" (*ṣubâtû ša qâtim*) is to be compared with the expression "lead of the hand" (*annak qâtim*) which, in contradistinction to lead transported in standardized cases (*šuqlum*), denotes ready cash consisting in pieces of lead and used by single travellers and caravans when paying the daily expenses to be met on journeys between the city of Aššûr and the various towns of Asia Minor. The theory of Oppenheim, *loc. cit.*, p. 349, note 16, according to which *ṣubâtû ša qâtim* denoted cloths of an inferior quality and especially cloths to be distinguished from *ṣubâtû damqûtum* "fine cloths", is incompatible with the data furnished by ll. 4 ff. of *BIN* IV 65, a letter to which I referred briefly in *EL* I, p. 221, note. This passage leaves not the slightest doubt that a shipment of 217 *ṣubâtû ša qâtim* which had been sent from Aššûr to Cappadocia included *ṣubâtû damqûtum* as well as other types of cloths. As hastily as Oppenheim quoted two lines of this letter without paying any attention to the context as inconsiderately he referred in this connection to *CCT* III 49[a], 5 f. without noticing that *ṣubâtû ša qâtim* are not at all mentioned in this latter source.

([5]) Lit., "for their hand"; cf. the preceding footnote and above, p. 385, note 5.

([6]) Lit., "[5] of 10 shekels of silver [6]a coil"; for *saḫertum* "metal ring", "coil" see *KTBlanckertz*, p. 24.

Aššûr-idî. [13] 6 shekels of silver [16] I paid [15] to our mother [13] on behalf of [14] our Aššûr-idî. (*Giessen* 3-15) (1)

B. 1) [22] *1/2 manêm 5 šiqlû ù ṣí-pá-sú* [23] *išti Ta-li-a* [24] *ù Šu-ḫu-ur-bi*$_4$*-a* [25] *ṭup-pá-áš-nu A-lá-ḫu-um* [26] *il*$_5$*-pu-ut kaspum* [27] *i-a-um* [22] 1/2 mina 5 shekels and the interest thereof (are) [23] in the hands (2) of Talia [24] and Šuḫurbia. [25] Al(i)-aḫum [26] wrote [25] their tablet (3). [26] (But) the silver [27] is mine. (*CCT* 34a)

2) [1] *a-na Šu-A-nim* [2] *qí-bi-ma um-ma E-na-*[*nu*]*-ma* [3] *3 manê maṭi 11 šiqlî kaspam* [4] *i-nu-mì Bu-ur-qí-a* [5] *a-na a-lim*$^{KI}$ *i-li-k*[*à-ni*] [6] *3 manû maṭi 11 šiqlû kaspum* [7] *i-a-ú-um ana* [8] *a-bi*$_4$*-a ṭù-šé-bi*$_4$*-il*$_5$ [9] *a-na a-lim*$^{KI}$*-ma* [10] *a-li-kà-ma* [11] *um-ma a-na-ku-ma* [12] *a-na E-lá-lí a-li* [13] *kaspî*$^{pi}$ *ša Šu-A-nu-um* [14] *ú-šé-bi*$_4$*-lá-ni* [15] *um-ma šu-ut-ma 2 1/2 manê* [16] *kaspam ú-šé-bi*$_4$*-lam* [17] *ù ṭup-pá-kà* [18] *ú-kà-li-ma-ni* [19] *a-bi*$_4$ *a-ta be-lí a-ta* [20] *1/3 manêm maṭi 1 šiqlam* [21] *kaspam šé-bi*$_4$*-lam* [1] To Šû-Anum [2] speak: Thus (said)

(1) Other texts attesting the habit of distinguishing between namesakes in this convenient way are *TC* III 130 (see l. x + 34: *Ú-ṣur-A-num ni-a-um*), *TC* III 119 (see ll. 13 f.: *Puzur-Ištar ni-a-ú-um*), *TC* 81 (see l. 25: *Ṭâbáa*$^{ba-a}$ *ni-a-im*) *TC* II 20 (see l. 5: *Šu-A-nim ni-a-im*), *Oxford* 429 (see ll. 15 f.: *A-šur-mu-ta-bi*$_4$*-il*$_5$ *ni-a-im*). In consideration of such evidence, it seems probable that *maḫar Šu-A-nim kà-i-im* (*TC* 81, 3; for the context see *EL* I, p. 288, note e and *ibidem*, II, p. 187) means "in the presence of your Šû-Anum". It is true, such a contracted by-form of *ku-a-im* (var. *ku-wa-im*) "yours" has thus far not been noticed in any other Kültepe text, but there is some evidence to the effect that the usual *ni-a-um* "ours" also was occasionally replaced by a contracted variant. We are referring to *Na-ú-ì-lí* (*TC* II 77 = *EL* No 331, l. 7), a personal name which, to all appearances, belongs to the same class as the well-known name *Ia-wu-um-ilí* "He [i. e., the new-born son] is mine, oh my god!", and which, accordingly, may well mean "He is ours, oh my god!". (For the occurrences of *Ia-wu-um-AN* and its variant *Ia-ú-um-AN* see Landsberger, *loc. cit.*, p. 24, note 2 and cf. above, pp. 362 ff.; the assumption of Bauer, *Die Ostkanaanäer*, Leipzig 1926, p. 31 that a text published by Grant furnishes a further variant, viz. *Ia-a-um-*[*AN*] is open to doubt, since there occurs in *BIN* VII 67, 27 a personal name *Ia-a-um* which, in all likelihood, represents an abbreviation of *Ia-ú-um-ilí* [cf. above, p. 362]. The rendering of *Ia-ú-um-AN* by "Mein ist der Gott", which was proposed by Stamm, *MVAeG* XLIV, 1939, p. 211 on the basis of the transliteration *Iā'um-ilum*, yields no satisfactory sense.)

(2) Lit., "with".

(3) I. e., the promissory note in which Talia and Šuḫurbia acknowledged their indebtedness; as a rule, such notes were written by the creditors and sealed by the debtor and the witnesses.

Enna–(A)num : [3] 3 minas minus 11 shekels of silver [8] you were to send ([1]) [7] to [8] my father ([2]), [4] when Burqia [5] wen[t] to this capital ([3]) — [6] the 3 minas minus 11 shekels of silver [7] (were) mine. [10] I [9] also [10] came [9] to this capital ([4]) [10] and (then) [11] I (said) thus [12] to Elâ-(i)lî : " Where [13] (is) my silver which Šû–Anum [14] sent here ? " [15] He (answered) thus : " [16] He sent here [15] (but) 2 1/2 minas of [16] silver ". [18] He [17] also [18] showed me [17] your tablet ([5]). [19] You (are) my father ! You (are) my master ! [21] Send me [20] the (missing) 1/3 mina minus 1 shekel of [21] silver ! (*KTS* 31[c])

3) [12] *ta–áš–pu–ra–am* [13] *um–ma a–ta–ma 7 sú–a–tum* [14] *šu–qú–ul–ta–áš–na* [15] *9 bilâtum 50 manû* [16] *um–ma Wa–wa–li–ma* [17] *sú–am i–na Ni–na–ša–a* [18] *Puzur–A–šur a Kà–ni–iš* [19] *it–ba–al ší–tí sú–a–tí–kà* [20] *6 sú–a–tim 9 bilâtim maṭi 10 manê* [21] *a–na 4 mì–at 40 manê* [22] *a–ba–an ma–tim ta–ad–na* [23] *1 sú–am Wa–wa–li* [24] *ša 1 biltim* $il_5$*–qí um–ma* [25] *šu–ut–ma i–a–at* [12] You sent a message [13] (in which) you (wrote) thus : " (There are) 7 sû(–stone)s ; [14] their weight (is) [15] 9 talents 50 minas. " [16] Thus (said) Wawali : " [17] At Ninaššâ, [18] Puzur–Aššûr [19] conveyed [17] a sû(–stone) [18] to Kaniš. " [19] (As regards) the remainder of your sû(–stone)s, [20] the 6 sû(–stone)s, (namely) *9* talents minus 10 minas, [22] they have been given away [21] for 4 hundred (and) 40 minas [22] (according to) the weight of the country ([6]). [23] Wawali [24] took [23] 1 sû(–stone) [24] (in the weight) of 1 talent ; thus [25] he (said) : " It is mine ! ([7]) ". (*KTS* 7[a])

([1]) Lit., " you [singular] sent ".

([2]) As in other instances, *abum* denotes here the " principal " ; cf. *KTBlanckertz*, p. 15, note 1 and p. 34.

([3]) Lit., " [5] wen[t here] to the city ".

([4]) Lit., " [10] I [9]also [10]came here [9]to the city ".

([5]) I. e., the note by which Šû-Anum advised Elâ-(i)lî of the amount and the destination of the silver sent through Burqia.

([6]) Lit., " stone of the country " ; cf. *EL* I, p. 133, note c, where, however, *sú-a-tum* is to be corrected to *sú-a-tim*.

([7]) The feminine status indeterminatus *i–a–at* " is mine " has nothing in common with the form *ši–at* which occurs, within the clause *ki–ši–i[t]–tum a–al la ši–at a–na libbi–šu te–e–ru–ub*, in l. 2 of an Old Babylonian text published by Scheil, *RA* XXVII, 1930, p. 142. Von Soden, *ZA* XL, p. 183 was certainly right when he defined *ši–at* as a by-form of the genitive *ši–a–ti* " eius " (fem.) and associated *la ši–at* with the expression *la šu–a–ti* " another's " (lit., " not of him "), which was discussed by Bezold, *ZA* XXVI, 1912, pp. 118 ff. But his rendering by " in eine fremde Stadt wirst du eintreten " of the words *a–al la ši–at a–na libbi–šu te–e–ru–ub* is inacceptable because the 2nd pers. masc. of a verb cannot be constructed with the 3rd pers. fem. *ši–at*.

4) [1] *21 ṣubâtku-ta-nu* [2] *21 ṣubâtû*$^{HI\text{-}A}$ *šu-ru-tum* [3] *ša a-bi*$_4$*-ni* [4] *22 ṣubâtku-ta-nu* [5] *1 ṣubâtum šu-ru-um Šu-Ištar* [6] *4 ṣubâtku-ta-nu [A]ḫ-[Š]a-lim* [7] *5 ṣubâtku-ta-nu* [8] *A-šùr-ta-ak-[lá-ku]* [9] *2 ṣubâtû šu-ru-[tum]* [10] *A-šùr-rê'um* [11] *23 ṣubâtku-ta-nu* [12] *10 ṣubâtšu-ru-tum i-a-ú* (1) [1] 21 kutânu-cloths (and) [2] 21 black cloths [3] (are) our father's. [4] 22 kutânu-cloths (and) [5] 1 black cloth: Šû-Ištar. [6] 4 kutânu-cloths: [A]ḫ-[Š]alim. [7] 5 kutânu-cloths: [8] Aššûr-tak[lâku]. [9] 2 blac[k] cloths: [10] Aššûr-rê'um. [11] 23 kutânu-cloths (and) [12] 10 black cloths are mine (1). (*CCT* 40a)

5) [22] *26 ṣubâtku-ṭa-nu 1 emârum* [23] *ṣa-la-mu-um 5 manû* [24] *annukum i-a-ú-tum mì-ma* [25] *a-nim Šu-Nu-nu ub-la-ku-nu-tí* [26] *2 bilâtum 11 manû* [27] *annak ku-nu-ku 35 ṣubâtku-ta-nu* [28] *2 emârû ṣa-la-mu 6 manû annukum* [29] *ù 5/6 manêm kaspum* [30] *a qá-tí-šu mì-ma a-nim* [31] *i-a-um Ku-ru-ub-Ištar* [32] *na-áš-a-ku-nu-tí* [22] 26 kutânu-cloths, 1 [23] black [22] ass [23] (and) 5 minas of [24] lead (are) mine; [25] Šû-Nunu is bringing you [24] all [25] this. [26] 2 talents 11 minas of [27] lead (under) seals, 35 kutânu-cloths, [28] 2 black asses, 6 minas of lead [29] and 5/6 of a mina of silver [30] (to be) on hand (2): all this (is) [31] mine. Kurub-Ištar [32] is carrying (it) to you. (3) *CCT* III 4)

6) [1] *[x] manû ḫurâṣum* [2] *[š]a 5 qá-ta-tim* [3] *[t]up-pì-i bît kà-ri-im* [4] *[ḫ]a-ri-im i-nu-mì 3 bilâtim 40 manê TA* [5] *[š]apâtim*$^{HI\text{-}A}$ *i-na Ba-li-ḫi-im* [6] *il*$_5$*-qí-ú-ni ša 5 qá-ta-tim* [7] *ú qá-tám ša A-ta-ta* [8] *ištêniš* (4) *6 qá-ta-tim al-qí* [9] *i-nu-mì i-na Lu-ḫu-sà-dí-a* [10] 10 *bilâtum 15 manû TA šapâtum*$^{HI\text{-}A}$ [11] *5 qá-ta-tum i-a-tum* (5) [12] *[ú q]á-tum ša A-ta-ta* [13] *[a]l-qí i-nu-mì a-na* [14] *[Lu-ḫ]a-sà-dí-a i-tù-*

---

As *kišittum* is a feminine collective denoting "prisoners of war" (see Delitzsch, *HWB* 358b), the passage probably means "the prisoners will enter a town that is not theirs".

(1) As the preceding text (KTS 7a, l. 25) shows that the independent possessive pronouns may occur in the status indeterminatus, an emendation of *i-a-ú* to *i-a-ú-*<*tum*> appears unnecessary, although the plural *i-a-ú* does not seem to occur elsewhere.

(2) Lit., "for his hand"; cf. above, p. 385, note 5 and p. 391, note 5.

(3) As for the somewhat awkward construction of these lines, cf. the analogous case discussed below, p. 395, note 5.

(4) As for this transliteration of the ideogram, Deimel *ŠL* No. 354, 376, see my remark in *AHDO* II, p. 138 and cf. further *TC* III 210, 29.

(5) As will be seen presently, *i-a-tum* (thus also in *TC* 16, 6; see below, sub 9) alternates with *i-a-a-tum*. These variants indicate that, in the Old Assyrian dialect, the femininum pluralis **i̯â'âtum* was contracted to *i̯âtum*. Cf. above, pp. 364 f.

*ru-ni* [15] 4 *bilâtim maṭi 5 manê TA* $il_5$*-qí-ú-ni* [16] *5 qá-ṭa-tum i-a-a-tum* [17] *qá-tum ša A-ta-ta* [18] *qá-tum ša Šu-Ištar* [19] [*a*]*l-qí A-ta-ta qá-sú* [20] *i-ta-ba-al i-nu-mì* [21] [*kas*]*pû* (1) *i-ba-ṭù-qú-ni* [22] [*šu*]*-a-tí-ma i-ba-ṭù-qú-šu-um* [1] [x] minas of gold (were) [2] the investment [f]or 5 shares (2). [3] My [c]ontract [4] has been [p]ut into force [3] (in) the house of the *kârum* (3). [4] When [6] they took (over) [5] in (the town of) Balîḫum (4) [4] (amounts of) 3 talents (and) 40 minas of [5] wool [4] each, [8] I took (over) [6] (the amount) of 5 shares [7] and Atata's share, [8] altogether 6 shares. [9] When in (the town of) Luḫusaddia, (there were) [10] (amounts of) *10* talents (and) 15 minas of wool each; [11] 5 shares (were) mine [12] [and a s]hare (was) Atata's. [13] [I t]ook (them over). (5) When [14] they returned [13] to [14] (the town of) [Luḫ]asaddia (and) [15] took (over the amount of) *4* talents minus 5 minas each, [16] 5 shares (were) mine, [17] a share (was) Atata's, [18] a share was Šû-Ištar's. [19] [I t]ook (them over). Atata [20] will convey [19] his share; [20] when [21] the amounts of [sil]ver will be deficient, [22] they will be deficient but to [h]im (6). (*BIN* VI 176)

(1) Thus because it follows from the verb *i-ba-ṭù-qú-šu-um* (l. 22) that *i-ba-ṭù-qú-ni* is plural.

(2) Lit., "[1] [x] minas of gold (were) [2] [th]at of 5 shares", i. e., the capital required for five shares.

(3) Lit., "[3]My [t]ablet [4]has been encased [3](in) the house of the *kârum*." In order to put agreements into force, the pertinent documents had to be enclosed in case tablets which, in turn, were to be sealed.

(4) For this town see *AJA* XLIX, 1945, p. 180.

(5) If here and in l. **19** the anonymous writer of this memorandum failed to construct the verb *alqí* in the same way as in l. 8, this is evidently due to the fact that, in drawing up the present text, he made use of notes of his in which the shares mentioned in ll. 11 f. and 16-18 were simply listed as such and, consequently, not followed by a transitive verb. This failure to adapt the wording of an enumeration of items to a context — an inaccuracy owing to which we have here examples of the predicative use of the form *i-a-a-tum* — is well-known from documents such as *EL* Nos. 110, 113 and 123. Incidentally, the use of *i͗âtum* in passages where one might expect to find the status indeterminatus **i͗â* < *i͗â'â* is not as surprising as it might appear. For it is a matter of fact that within the formula *X qá-ṭa-at* "X is guarantor" (thus, e. g., *EL* No. 227, 33 and *BIN* IV 4, 14 f.) the status indeterminatus *qâtât* was usually replaced by *qâtâtum* (see *EL* I, p. 229, note c); cf. the observations of Ungnad, *Babylonisch-assyrische Grammatik*[2], p. 34.

(6) I. e., in case the sale of Atata's share involves losses, the losses are to be sustained by Atata. For *batâqum* "to be deficient", "to involve a loss" see especially *EL* No. 321, l. 31.

7) *kaspum 1 šiqlum ša ú-šé-ṣa-ni lá ku-a-um* The silver, every single shekel of which I shall get hold of (1), is it not yours? (*CCT* IV 3a, 37)

8) *a ma-la té-er-tí-kà* [7] *kaspam bît tamkarim ni-sí-ma ší-ma-am* [8] *ni-iš-a-ma-kum 3 emârû*$^{HI-A}$ [9] *ku-ta-nu 1 emârum annukum ù li-wi-sú* [10] *ku-a-ú-tum 2 emârû*$^{HI-A}$ *ša tamkarim* In accordance with your instruction, [7] we called for silver (in) the banker's house (2) and (then) [8] we carried out for you [7] the purchase (3). [8] 3 asses (laden with) [9] kutânu(-cloths), 1 ass (laden with) lead and its wrapping [10] (are) yours, 2 asses (are) the banker's. (*TC* 28)

9) [4] *20 mu-ta-tum ša ki-ib-ší-im* [5] *8 mu-ta-tum ša up-qí-im* [6] *16 e-li-a-tum i-a-tum* [7] *1 e-li-tum ša qá-ṣa-ri-e* [8] *1 iš-ti-it ša A-na-lí* [9] *1 e-li-tum ša A-šùr-i-dí* [10] *ištêniš* (4) *3 e-li-a-tum ku-nu-a-tum* [11] *ša-ni-a-am gu*$_5$*-ul-gu*$_5$*-lam i ṣé-er* [12] *emârî*$^{HI-A}$ *lá ta-na-dí-a* [4] 20 containers (5) for pack-

(1) Lit., "which I shall cause to come out".

(2) I. e., "we obtained money from the banker"; cf. *EL* I, p. 119, note c; II, p. 30, note c.

(3) Lit., "we purchased you the purchase".

(4) See above, p. 394, note 4.

(5) That this is the meaning of the Old Assyrian term *muttatum* (with the plural *muttâtum*) is suggested by ll. 26 ff. of the text here under discussion, which, according to a collation, run as follows: [26] *kaspam ša a-na qá-tí A-mur-ilim* [27] *a-dí-nu i-na mu-ta-tim*(!) [28] *iš-tí-it šu-uk-na-ma* [29] *ša-ṣí-ra* "[28] Put [26] the silver which [27] I gave [26] for the hand [i. e., the travelling expenses; see above, p. 391, note 5] of Amur-ilum [27] in [28] one [27] *muttatum* [28] and [29] have it watched!" The unpublished texts *VAT* 9256 and *VAT* 13521 point in the same direction. The former begins with the statement [1] *5 mì-at 94 ṣubâtú* [2] *i-na 36 mu-ta-tim*$_2$ [3] *ú 26 e-li-a-tim*$_2$ [4] *dar-gu*$_5$*-ú* "[1] 5 hundred (and) 94 cloths [4] are packed [2] in 36 *muttâtum* [3] and 26 *eli'âtum* (for *darâgum* "to pack", "to compress" [praet. *idrig*] see especially *CCT* II 4a, 26 and 34, 9). In *VAT* 13521, there occurs the following paragraph: *a-na* x+5 *Pu-šu-ki-in qí-bi-ma* x+6 *2 bilâtum annukum 6 1/2 manû TA* x+7 *mu-ta-tum wa-at-ra* x+8 *pá-ni-um ù 4 bilâtum* x+9 *10 manû TA mu-ta-tum* x+10 *wa-at-ra* x+11 *ša šé-ep Puzur-Ištar* x+12 *ša i*[*z*]*-ku-ni a-ḫi a-ta* x+13 *tí-ir-tí-kà lí-lí-ik* "To x+5 Pûšu-kên say: x+6 (As regards) the 2 talents of lead, (ingots of) 6 1/2 minas each, x+7 the *muttâtum* not included (lit., "the *muttâtum* are in excess"], x+8 the former one [i. e., "the lead which was first sent"] and the 4 talents, x+9 (ingots of) 10 minas each, the *muttâtum* x+10 not included, x+11 which were transported by Puzur-Ištar x+12 (and) which were [cl]eared [lit., "which became clear", i. e., disposable] — you are my brother! x+13 let your report come!" Cf. further *BIN* IV 47, 21 ff.: *4 mu-ta-tum 5 bilâtum* [22] *annak ku-nu-ki-a a-na ša ki-ma* [23] *i-a-tí ù tamkarim lá-ap-ta* "4 contain-

asses (1), [5] 8 containers for draught-asses (2), [6] 16 top-cases (3) (are) mine, [7] 1 top-case (is) the freighters' (4), [8] 1 is Ana-(i)lî's, [9] 1 top-case (is) Aššûr-idî's, [10] altogether 3 top-cases (are) yours (5). [12] Do not put [14] another box (6) upon [12] the donkeys! (*TC* 16)

---

ers, (namely) 5 talents [22] of lead under my seals, [23] have been entered (in the records) [22] for [23] my and the customer's [22] representatives"; *CCT* IV 3[a], 11 ff.: *i-na Ta-ta-ar-du* [12] *iš-ti-it mu-ta-tám* [13] *Ša-lim-bi-li* [14] *uḫ-ta-li-iq* "[13] Šalim-bêlî [14] did lose [12] one container [11] in (the town of) Tatardu."

(1) As in *TC* III 192 *ki-ib-šum* is repeatedly preceded by the determinative *ANŠU*, there can hardly be any doubt that *kibšum* denotes a particular kind of donkeys. Since, furthermore كبّس means "to train a pack-animal", we may well conclude that the term designates a pack-ass.

(2) *TC* III 192, the record of asses and their owners which was quoted in the preceding footnote, provides *up-qú-um* (var. *up-qum*) with the determinative *ANŠU*. On the other hand, we learn from II *R* 43, 12 f. a. b (Delitzsch, *HWB* 115[a]) that *e-pi-iq-tum* is a synonym of *ṣa-mid-tum* "fastened to the yoke". Since, finally, nouns of the type *qutl* frequently have the function of denoting an object in regard to which the action defined by the verbal stem can be taken, the term *upqum* evidently applies to a donkey which may be used as a draught-ass. In other words, *upqum* designates a donkey ordinarily used as a pack-ass but trained in such a way that it can at any time be put to a wagon or a cart.

(3) That "top-case", "receptacle to be placed on top" is an adequate rendering for *e-li-tum* (plural *e-li-a-tum*) "what is on top", follows, on the one hand, from *VAT* 9256, ll. 1-4 (see above, p. 396, note 5) and, on the other, from the fact that the letter here under discussion contains a passage according to which it was not desirable to put an additional "container" (*gulgullum*; see presently) on top of the *elî'âtum* carried by donkeys. See ll. 14 ff.: *mi-šu ša ta-áš*(!)*-ta-na-*[*pá-ra-ni*]*-ma* [15] ***13 na-***[*r*]*u-q*[*á-tim*] [16] [*š*]*a gu*$_5$*-ul-gu*$_5$*-l*[*i-ku-nu*] [17] *a ṣé-er e-li-a-tí-*[*a*] [18] *tù-ra-dí-a-ni-ma emârî*$^{HI^{ri}}$*-a* [19] *tù-qá-lá-lá-ni-ma* [20] *li-bi tù-ša-am-ra-ṣa*(l)*-ni* [21] *a-pu-tum iḫ-da-ma emârî*$^{HI}$*-a* [22] [*š*]*a-ki-lá-šu* (!) *-nu ú* (!) *-ku-ul-tám* [23] *lá ta-bi-i-lá ù a ṣé-er* [24] *e-li-a*(!)*-ti-a gul*$_4$*-gu*$_5$*-ul-li-ku-nu* [25] *mì-ma* [*l*]*a tù-ra-dá* "[14] Why do you repeatedly wri[te] to the effect that [18] you added [15] 13 sa[cks] [16] [w]ith [your] bo[xes] [17] to [my] *elî'âtum* [18] so that [19] you are about to ruin [18] my donkeys [19] and (hence) [20] to afflict my heart? [21] Please, be careful to [22] feed [21] my donkeys! [23] Do not (otherwise) dispose of [22] the food! [23] Also [25] do [n]ot add in any way [24] your boxes [23] to [24] my *elî'âtum*!"

(4) See above, p. 385, note 4.

(5) Plural; the letter is addressed to Ana-(i)lî, Aššûr-idî and Amur-ilum.

(6) As for *gulgullum* "container", "vessel", "box", see especially Thureau-Dangin, *8me Campagne*, l. 392. Among the Old Assyrian occurrences of the term we mention in the first place *TC* III 113, 11 f. (*2 ṣubâtú ša na-ru-qá-tim*$_2$ *ša gu*$_5$*-ul-gu*$_5$*-li-a* "2 cloths for sacks for my boxes"),

10) [1] *A-šur-mu-ta-bi-il*$_5$ [2] *a-na Bu-za-zu iṣ-ba-at-ni-a-tí-ma* [3] *um-ma A-šur-mu-ta-bi*$_4$*-il*$_5$*-ma* [4] [a-na] *Bu-za-zu-ma* [am-m]*a* [5] *7 manê ḫurâṣam* [6] *ša a-na Puzur-A-šur* [7] *ša-áp-kà-tí-ni-ma šu-um-kà* [8] *lá-ap-tù ḫurâṣum* [9] *šu-a-ú-um* [10] *um-ma Bu-za-zu-ma ina libbim* (1) [11] *3 1/2 manû ḫurâṣum* [12] *ša a-ḫa-tí-ni* [1] Aššûr-muttabil [2] laid hold on us against Buzazu. [3] Thus (said) Aššûr-muttabil [4] [to] Buzazu: "[Ther]e are [5] 7 minas of gold [6] which [7] you have stored [6] for Puzur-Aššûr [7] and (with respect to which) your name [8] was entered (in the records). [9] Is [8] the gold [9] his?" [10] Thus (said) Buzazu: "[11] 3 1/2 minas [10] thereof (are) [12] our sister's [11] gold (2)...." (3)

C. 1) [14] *2 ku-a-ú-tum 2 i-a-ú-tum* [15] *uš-bu-ma um-ma a-ta-ma* ..... [14] 2 (men) of yours (and) 2 (men) of mine [15] were present (4), and (then) you (spoke) thus ..... (*CCT* III 30 (5))

2) [13] *a-na 60 bilâtim šapâtim*$^{HI\text{-}A}$ *lu iš-tí* [14] *ni-a-ú-*[*t*]*im lu iš-tí pá-*[*š*]*í-ri* [15] *a-mì-gi*$_5$*-ir-ma* ..... [15] I agreed [13] with [14] our (men), as well as the arb[i]ters (6), [13] upon 60 talents of wool. (*BIN* VI 76)

3) [1] *a-na Puzur-A-šùr* [2] *qí-bi-ma um-ma* [3] *Ili*$_5$*-we-da-ku-ma* [4] *a-dí annikim ša* [5] *I-dí-na-bi-im* [6] *ša ta-áš-pu-ra-ni* [7] *ki-ma e-bu-ur-šu-nu-ni* [8] *ù ší-mu-um qá-sú* [9] *annakam pá-ṭá-ra-am* [10] *lá a-mu-a a-dí 5 ûmî*$^{mì}$ [11] *e-bu-ur-šu-nu* [12] *ú-šé-ru-bu-ma* [13] *annakam*

---

since this passage helps to restore *TC* 16, ll. 15 f. (see above, p. 397 note 3). Cf. further *TC* III 113, ll. 25 ff.: *gu*$_5$*-ul-gu*$_5$*-lu-a* [26] *i li-bi*$_4$*-ku-nu* [27] *lá ú-ṣí-ú* "[27] Let [25] my boxes [27] not go forth [26] from your midst" (i. e., "take care that my boxes remain in your custody!") and *TC* 40, x + 1 ff: *kaspam* [thus according to a collation] [x+2] *i-ša-qal lá i-ša-qal* [x+3] *ú gu*$_5$*-ul-gu*$_5$*-li ú-šar lá ú-šar* [x+4] *iš-tí pá-ni-im-ma* [x+5] *té-er-tàk-nu li-li-ka*[*m* [x+4] "With the earliest (messenger) [x+5] let come your report (regarding the question as to) [x+2] whether or not he will pay [x+1] the silver [x+3] and whether or not he will release the boxes!"

(1) *LIB-BA*.

(2) Lit., "Therein (are) 3 1/2 minas of gold of our sister".

(3) I read these lines on a tablet in the possession of a dealer in antiquities. As it was not possible to copy the whole document, it was not included in the corpus *Die altassyrischen Rechtsurkunden vom Kültepe*.

(4) Lit., "sat down".

(5) For a transliteration and translation of the context see *EL* I, p. 303, note.

(6) Thus if *pâširum* stands in the sense of the usual *pâšir awâtim*; for the latter term see *EL* I, pp. 310 f., II, p. 101, note c and p. 157, note g. As for *namgurum išti NN* "to come to an agreement with NN", see *AHDO* II, 1948, p. 140.

*a–lá–qí–ma* [14] *a–na kaspim ù ḫurâṣim* [15] *ú–ta–ar–ma* [16] *ší–im anniki–šu* [17] *ú–šé–ba–lá–šu–um* [18] *mì–ma li–bu–šu* [19] *e* $il_5$*–mì–in ki–ma* [20] *ku–wa–tám i–pu–šu* [21] *a–na–ḫi–id–ma* [22] *kaspam 1 šiqlam ú–šé–lá–šu–um* [23] *i–na a–wa–tí–a* [24] *ba–ta–qí–im* [25] *a–wa–tám lu* (!) *tí–dí* [26] *lu qâ–ri–ib–ma* [27] *lu a–bu–um i–a–tí* [1] To Puzur–Aššûr [2] say: Thus (said) [3] Ilî–wêdâku: [4] As regards the lead of [5] Iddin–abum [6] concerning which you sent me a message — [7] As it is their harvest, [8] the purchase, too, (is) his claim ([1]). [10] I do not wish [9] to touch ([2]) the lead. [10] Within 5 days [12] they will store ([3]) [11] their harvest [12] and (then) [13] I shall take (over) the lead and (then) [15] I shall convert (it) [14] into silver and gold ([4]) [15] and (then) [17] I shall send him [16] the price of his lead. [19] May he [18] in no way [19] resent it! ([5]) As [20] he acted in your affair ([6]), [21] I shall be careful [23] to obtain for him [22] the silver, every single shekel! ([7]) [26] May he be on hand ([8]) [23] at [24] the adjustment of [28] my affair ([9]) — [25] you certainly know the affair — [26] and [27] may he [26] (then) [27] (be) to me (like) a father! (*BIN* IV 39 ([10]))

([1]) Lit., "his hand"; for the use of *qâtum* "hand", "share" in the sense of "claim", "title" see *EL* II, p. 60, note a.

([2]) Lit., "to loosen". As is learnt, for instance, from *TC* 96 (= *EL* No. 323), 5 ff. and *TC* II 3,7 ff. (see the transliteration and translation in *EL* I, p. 309, note a), *paṭârum* "to loosen" is a technical term used in the sense of "to remove lead from its container (*šuqlum*)".

([3]) Lit., "they will cause to enter (into its place)".

([4]) Lit., "[15] I shall make (it) return [14] to the silver and gold".

([5]) Lit., "[19] May [18] his heart [19] not be bad [18] (in) any (respect)!"

([6]) Lit., "[19] As [20] he did yours".

([7]) Lit., "[21] I shall be attentive and (thus) [22] I shall cause to come up for him the silver, (every) 1 shekel", i. e., I shall see to it that he makes all the money he can make in this transaction.

([8]) Lit., "drawing near", "near".

([9]) For the expression *awâtam batâqum* see *KTHahn*, p. 26.

([10]) The circumstances in which this letter was written seem to have been the following: Ilî-wêdâku (l. 3), acting for Iddin-abum (l. 5), was about to complete a transaction by which grain belonging to Iddin-abum and his associates (ll. 7 and 11) was to be bartered for lead (ll. 4; 9; 13; 16) which, in turn, was to be sold for silver and gold (ll. 14 f.); the silver thus gained was to be sent to Iddin-abum (ll. 16 f.). Having been informed of this project (l. 6), Puzur-Aššûr (l. 1) proposed to use the same lead for some other transaction. Ilî-wêdâku rejects this idea, stating that the lead was in his possession because it was to be exchanged for grain furnished by Iddin-abum, and that he was resolved not to deprive him of the profits expected from its sale (ll. 9-17; 21 f.). Reminding Puzur-Aššûr of services rendered to the

4) [47] *a-ḫi a-ta ki-ma ša a-na ku-a-tim* [48] *tù-uš-ta-ma-ru-ṣú šu-ta-am-ri-iṣ-ma* [49] *gi$_5$-mì-lam i ṣé-ri-a šu-ku-un* [47] You (are) my brother! As [48] you are wont to exert yourself [47] for your affair (1), [48] exert yourself (in this matter) (2) and (thus) [49] do me a favor! (3) (*TC* III 107)

5) [16] *a-na-kam a-na ku-a-tim* [17] *ú i-a-tim ra-qá-ku-ma* [18] *išti-a-ma wa-áš-ba-ku* [16] Here [17] I am useless (4) [16] for your (affair) (5) [17] and mine and (hence) [18] losing my time (6). (*BIN* IV 38 (7))

---

latter by Iddin-abum (ll. 19 f.), he also indicates that he could not act against Iddin-abum's interests, since he needed his support in another matter (ll. 23-27).

(1) Lit., "for yours".

(2) Cf. *KTHahn* 15, 27 ff.: *a-ma-kam ki-ma ša a-na* [28] *ku-wa-tim tù-uš-ta-ma-ru-ṣú* [29] *ú a-na a-wa-ti-a* [30] *šu-ta-am-ri-iṣ* "[27] There [30] exert yourself [29] for my affair, too, [27] as [28] you are wont to exert yourself [27] for [28] yours!"

(3) Lit., "and (thus) [49] place a favor on my back!". Cf. above, p. 390, note 2.

(4) Lit., "I am empty".

(5) Lit., "for yours".

(6) Lit., "[17] and (hence) [18] sitting but with myself".

(7) It might be well to say in this connection a few words about a passage which, according to Böhl, *Mededeelingen uit de Leidsche Verzameling van Spijkerschrift-Inscripties*, II (Amsterdam 1934), p. 42, furnishes a — rather strange — example of the use of the pronoun *ku-a-tim*. We are referring to ll. 19 ff. of the text *Leiden* No. 1201, which read as follows: [19] *mu-zi-zu ša a-ḫi-kà* [thus according to a preliminary copy of the original which Böhl was kind enough to send me in 1929] [20] *qú-a-tim ip-ta-na-ti-ú-ma* [21] *šamnam uš-té-ni-bu-lu* "[19] Your brother's servants [lit., "ushers"] [20] are continually opening the *qû*-vessels and (thus) [21] they are continually sending away the oil". In order to justify our interpretation, which differs in every respect from that proposed by Böhl, we mention the following data: 1) As may be seen from *CCT* III 19$^b$, 3 ff. (cf. the transliteration and translation in *KTHahn*, p. 15, note 1), the term *mu-zi-zu* denotes not a garment but persons who acted upon the orders, or in the interest, of a master. Judging from its etymology and form, for which Ungnad, *KU* II, p. 145 and *BA* VI, 5, p. 127 may be consulted, it applied originally to servants whose special task it was to introduce visitors; accordingly it is to be translated by "ushers". 2) As was intimated as early as 1919 by Contenau (*Trente tablettes cappadociennes*, pp. 68 ff. and 111), the Assyrian merchants in Cappadocia measured and kept oil in the same way as did their Babylonian contemporaries, viz. in *qû*-vessels; since, furthermore, *qû'um* is inflected in the same way as *sû'um* (see H. and J. Lewy, *HUCA* XVII, 1943, p. 53, note 232 and cf. *KTS* 7$^a$, 13 ff. [above, p. 393]), and since, finally, our passage refers to oil, it is evident that Böhl's reading *ku-a-tim* is to be replaced by *qú-a-tim*. 3) As the singulars

6) *ni-a-tí* [31] *ni-a-tám pá-al-ḫa-ni* For ourselves [31] we are in fear (in regard to) our (affair). (*CCT* III 35[b])

7) *a-na-kam* [3] *i-na bît kà-ri-im a-na ku* (!) ([4])*-nu-tim* [4] *ša-du-i-tí 1 manûm*[um] *1 šiqlam* [5] *a-dí-šu-nu-tí-ma az-ku-ú* Here, [3] in the house of the *kârum*, [5] I gave them [3] for (the arrangement of) your (business) ([2]) [4] my fee — 1 shekel per 1 mina — [5] and was free ([3]). (*TC* II 26)

8) *ki-m*[*a*] (!) [29] *a-na-ku ku-nu-tám e-pu-*[*šu*] [30] *ú a-tù-nu iḫ-da* [28] As [29] I act[ed] in your (affair) ([4]), [30] you, too, be careful! (*CCT* III 18[a])

9) *tù-ṣa-wi* [21] *ki-ma ša a-wa-tim a-mì-a-tim* [22] *e-ta-pu-šu-ni li-bi*$_4$ [23] *a-ba-e-šu-nu ú-lá-mì-nu-ni-ma* [24] *a-ba-ú-šu-nu maḫar i-li-šu-nu* [25] *ik-ri-bu-um i pì-šu-nu ú-ṣ*[*í*]*-a-ni* [26] *lú šu-nu-tù-ma a-wa-tám a-mì-tám* [27] *A-šùr ú Massât* ([5]) *e ú-ṭá-ḫi-a-*

---

*tù-uš-té-ni-ba-lam* and *uš-té-ni-ba-lá-ku-um* occur in *CCT* III 23[b], 4 ff. in a context which precludes the possibility of regarding them as anything but III, 3 forms of *wabâlum*, it is also clear that the plural *uš-té-ni-bu-lu* means "they are continually sending away", all the more so since passages such as *CCT* IV 18[a], 23 ff., *BIN* IV 61, 19 ff., *TC* III 178, 10 ff. or *BIN* IV 81,7 f. prove that oil belonged to the commodities that were shipped over land

([1]) Thus according to my collation of the original text.

([2]) Lit., "for yours".

([3]) I. e., there were no further claims upon me so that I was free to depart; cf. *EL* I, p. 333, note c; II, p. 46, note d.

([4]) Lit., "[28] As [29] I di[d] yours".

([5]) This transliteration of the ideogram *Ištar*$^{sà-at}$ seems preferable to the readings *Manzat* or *Lamassat* taken into consideration in *KTBlanckertz*, p. 42, *RHR* CX, 1934, p. 51, note 56 and *EL* II, p. 192, note 2. For *TC* 15,30 ff. — a passage to be compared with *TC* 101 = *EL* No. 153, ll. 1 ff. — mentions *kaspam ṣa-ru-pá-am ša Ma-sà-tim ša A-šur*, whence it follows with fair certainty that, in the Old Assyrian period, Aššûr's consort was invoked not only as *Aššûrîtum* (see *RHR* CX, p. 63, note 86) but also as Aššûr's "Queen". It is also significant that, to judge from the personal name *A-šur-ṃa-sú-i* "Aššûr is my king" (*EL* Nos. 23, 13 and 264,4 and 19; var. *A-šùr-ma-sú-i*: *TC* III 79,3), the corresponding — still uncontracted — masculine *massu'um* was one of the epithets given to Aššûr. As a title denoting human rulers *massu'um* occurs in *CCT* 27[a], 6 f. (*a-na ma-sú-e-im ša Ab-ri-im* "to the ruler of Abrum"; the town of Abrum is also mentioned in *CCT* IV 29[a], 9, *TC* II 57, 9 and 19 and in l. 9 of an Old Assyrian text published by Sayce in *PSBA* VI, 1883-84, pp. 18 f.), in *CCT* 27[a], 12 f. ([*a*]*-na ma-sú-e-im ša A-ší-ḫi-im*; for younger cuneiform texts possibly mentioning the same town of Ašiḫum see Güterbock, *ZA* XLIV, 1938, p. 136 and for Greek sources referring to various places named Ἀσιχᾶ Honigmann, *ZDPV* XLVI, 1923,

*ni-ší* [20] You noted (?) [21] how they who [22] did do [21] those things [23] afflicted their fathers so that [24] their fathers [25] ut[t]ered a curse (1) [24] before their god (2). [26] Be it their affair! (3) [27] May Aššûr and the Queen (4) keep [26] that matter [27] away from me! (5) (*KTS* 15)

Whereas, owing to secondary developments reflecting phonetic phenomena, the Old Babylonian and Old Assyrian independent possessive pronouns sometimes differ in regard to their external aspect (6),

---

p. 165) and in *CCT* 26 b, 1 f. (*a-na ma-sú-im ša Ú-sú-ḫi-lí-im*). For the younger forms *massú* and *mansú* see von Soden, *ZA* XLI, 1933, p. 164, Deimel *ŠL* I, No. 74, 325 and Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, Helsingforsiae 1938, p. 130. For the divine name *Massât* (*Ma-za-at*), which, to all appearances, represents the status indeterminatus of the feminine **massu'atum* > *massâtum* > **mansâtum* > **manzâtum* see, in addition to the material gathered by Scheil, *RA* XXII, 1925, pp. 149 f., Bauer, *ZA* XL, 1931, p. 251 and cf. *Maqlû*, Tablet VII, l. 1 and Tablet IX, l. 138; the spelling *Ma-sà-at* (or *Ma-za-at*?) seems to occur also on a seal cylinder briefly described by Scheil, *RA* XXIII, 1926, p. 38.

(1) Lit., "a blessing"; cf. the euphemistic use of Hebrew *bērak̲* and the Akkadian euphemisms which were discussed by Landsberger, *MAOG* IV, 1928-1929, pp. 320 f.

(2) Lit., "[23] afflicted their fathers' [22] heart [23] and (then) [24] their fathers — [25] a blessing we[n]t forth from their mouth [24] in the presence of their god". — As elsewhere, *abum* has here the sense of "principal" (see above, p. 393, note 2); for the plural *a-ḫa-ú* see *ZA* XXXVIII, 1929, p. 247 and *JAOS* LVIII, 1938, p. 459, note 35.

(3) Lit., "Be it theirs!"

(4) See above, p. 401, note 5.

(5) For a literal translation of this exclamation see *EL* II, p. 192, note 2.

(6) As was shown above, pp. 361 ff., the Babylonian sources employ *i̯attun* and *i̯â'uttun* in the place of the Old Assyrian *i-a-tum*, i. e. *i̯âtum*, a form which may or may not have been pronounced *i̯attum*. As regards *kúm*, a form occurring as early as the Old Babylonian epoch (cf. above, p. 381, note 7 and below), it probably goes back to an older *kâ'um* which, in turn, had replaced an original *ku'â'um*. This is likely not only because in an Assyrian text *kâ'um* seems to have been substituted for the usual *ku'â'um* (see above, p. 392, note 1), but also because there is evidence to the effect that *a-na ka-ši-im*, the Old Babylonian equivalent of Old Assyrian (*a*) *ku-a-tí*, took the place of an earlier *a ku-a-ši-im* (cf. von Soden, *ZA* XL, 1931, p. 183). Similarly, the history of the Old Babylonian independent possessive pronoun of the 3rd person sing. appears to have been much the same as that of the genitive and dative of the personal pronoun *šú*. For if there occurs, in a communication which king Ḥammu-rapi sent to Šamaš-ḫâzir (*UCBC* 725, published by Lutz, *UCP* IX, pp. 283 and 326), a non-contracted accusative *šu-am* which may well belong to a nominative **šu'um* < *šu'â'um*, this agrees well with the fact that

there is so far no indication to the effect that the two dialects used these pronouns for different purposes. Judging on the basis of the Old Assyrian passages discussed in the preceding pages, we may therefore infer that, contrary to the opinion advanced by Landsberger (1) and, more decidedly, by P. Kraus (2), the meaning of Old Babylonian *ištên takilka* (accusative) and *ištên taklam kâm* (acc.) is not exactly the same, in as much as the use of *taklum kûm* emphasizes the difference between a confidant (*taklum*) of the individual addressed and persons in the confidence or service of other people (3). It goes almost without saying that this observation bears upon the interpretation of Old Babylonian personal names such as *dŠamaš-ku-ú-a-na-ku* "Šamaš, I am thine!" (4). For it now becomes likely that this name characterized its bearer not simply as a worshipper of the sun-god but included the promise not to serve other gods. On the other hand, it must be admitted that the circumstances in which *lâ šûm* "not belonging to him" occurs in Ḥammu-rapi's Code (5) point to a certain reduction of the emphasis originally inherent in the independent possessive pronouns.

this text as well as the contemporary royal letters still use the uncontracted forms *šu-a-ti* and *šu-a-ši-im* (see Lewy, *SATK*, p. 22 and von Soden, *loc. cit.*, p. 183). If, on the other hand, it must be admitted with Landsberger, *ZA* XXXV, p. 24, note 2 and Eilers, *AO* XXXI, 3/4, 1932, p. 48 that the paragraphs 226 and 227 of Ḥammu-rapi's Code make use of a genitive *še-e-im* "belonging to him", we may well conclude that, just as in numerous texts of the Old Babylonian period contracted forms such as *ša-a-tu* and *ša-ši-im* were preferred to *šu-a-ti* and *šu-a-ši-im*, a form **šâ'um*, which soon was contracted to *šûm*, replaced the original *šu'â'um*, the use of which by the Babylonians is attested by the occurrence in *VS* XVI 201,20 of the accusative *šu-a-am-ma*.

(1) *Loc. cit.*

(2) *Op. cit.*, p. 57.

(3) Needless to say that Old Assyrian *šiprû niâ'ûtum* is distinguished by a similar nuance from *šiprûni*; see *TuM* I 1 b, 7 ff.: *ši-ip-ru-ú ni-a-ú-tum* 8 *a-na Ḫa-ḫi-im* 9 *i-li-ku* and *TC* 40, x + 6 (!) ff: *kaspam ru-ba-um li-ik-nu-uk-ma* x+7 [*i*] (!) *ku-nu-ki-šu ši-ip-ru-ni* x+8 *lu* (!)-*ub* (!)-*l*[*u* (!)-*nim*] (so according to a collation of the original done by me in 1932).

(4) *VS* XVI 152,19; cf. Kraus, *op. cit.*, p. 57. The mere fact that the analogous *Sîn-ku-ú-a-na-ku* occurs, together with its Sumerian equivalent, in the list *UM* V 154 does, of course, not entitle us to eliminate such names from the Akkadian onomastic material, as it seems to be the intention of Stamm, *op. cit.*, p. 211, note 2.

(5) See above, p. 402, note 6.

The Old Assyrian texts point in the same direction, in as much as they exhibit a tendency to affix to these pronouns the emphatic *-ma* even in cases where the context hardly justifies the use of forms that express the idea of ownership with even greater force than do the independent possessive pronouns in the instances cited in the preceding pages (1). In order to illustrate that tendency, which, incidentally, explains the occurrence in comparatively late sources of the neologism *kummu* (2), it might be well to quote the first part of the letter *TC* III 16, since *kaspum i-a-um-ma* (l. 12) appears there in the same circumstances as does *kaspum i-a-um* in *CCT* 34a (3): [1] *um-ma Puzur-A-šur-ma* [2] *a-na Bu-za-zu qí-bi$_4$-ma* [3] *a šu-mì kaspim ša Tár-ma-na* [4] *1 manûm$^{um}$ 15 šiqlî TA* [5] *ša mì-šál ša-tim ṣí-ip-tám* [6] *i-dí-a-ma kaspam al-tí-qí* [7] *Ṭâb-ṣill(i)-A-šur a kaspim ša li-bi$_4$-kà* [8] *a lá-qá-i-šu i-za-az-ma* [9] *um-ma a-na-ku-ma* [10] *mì-ma Bu-za-zu* [11] *ú-lá ṭá-ḫu* [12] *kaspum i-a-um-ma* [1] Thus (said) Puzur-Aššûr: [2] to Buzazu say: [3] As regards Tarmana's silver (4), [6] he deposited for me [4] 15 shekels per mina (5) — [5] the interest for half a year — [6] and (then) I actually took the silver. [7] Ṭâb-ṣill(i)-Aššûr [8] will act in order to take it [7] for silver entrusted to you (6), [8] and (then) [9] I (shall speak) thus: "[10] Buzazu [11] is not concerned [10] in any way (7). [12] The silver is mine." (8)

(1) Between *i̯â'um* and *i̯â'umma*, there exists, of course, the same difference as, for example, between Hebrew *lᵉḵâ* (< * *lᵉḵan*) and *lᵉḵannâ* (< *lᵉḵan* + *nâ*; cf. *ZA* XXXVI, 1925, p. 162 f.).

(2) Against Mullo Weir, *A Lexicon of Accadian Prayers* (Oxford 1934), p. 157, we agree with Landsberger, *loc. cit.* in regarding *ku-um-mu* (var. *ku-um-ma*; for references see Delitzsch, *HWB* 319 b) as a neologism consisting of the aforementioned Old Babylonian *kûm* (< *kâ'um* < *ku'â'um*; see above, p. 402, note 6) and the particle *-ma*.

(3) See above, p. 392, sub B. 1.

(4) I. e., "the money which Tarmana owes you"; cf., aside from the context, *TC* III 13,20 ff.

(5) As for the use of *1 manûm$^{um}$* in the sense of *ana (1) manêm*, see below, p. 414 with note 4.

(6) Lit., "for silver of your heart", i. e., "silver given to you, but not owned by you".

(7) For the idiom *X lá taḫḫû* "X has no claim (upon it)", "X is not concerned" see *EL* II, p. 192, note 2 in fine.

(8) An example of the use of *šu-a-tù-ma* in a clause where *šu-a-tum* might have sufficed occurs in the list *KTS* 60b, a transliteration and translation of which was published in *HUCA* XVII, 1942-43, p. 67, note 294. Cf. also *TC* II 15,26; *TC* III 31,8, etc.

It is pertinent to mention in this connection that the Kültepe texts include comparatively numerous clauses in which independent possessive pronouns are followed by nouns with the corresponding possessive suffix. For this peculiarity, which recalls Syriac expressions such as *dīlan sīmṭan* "our treasure" and *dīlāḵ maʿmrāḵ* "your habitation" (1), may well be attributed to a reduction of the intrinsic emphasis of the independent possessive pronouns. Wherever such "pleonasms" occur, the writers of our Old Assyrian texts draw a sharp distinction between things belonging to, or connected with, different individuals, or they set two or more persons, or their respective actions, in opposition to each other. The following ten examples will suffice to make this clear:

1) *ù a-ta* [25] *i-a-am li-bi*$_4$ *ḫa-dí* And you — [25] make my heart rejoice! (*TC* III 13) (2)

2) *ù i-a-tum* [18] *šu-uq-li ša-ḫu-ḫa-at* [18] My container (3), [17] too, [18] has been affected. (*TuM* I 19$^b$) (4)

3) [26] *um-ma šu-ut-ma a-na-ku* [27] *ḫu-lu-qá-i-ku-nu ú-ta-ra-ku-nu-tí* [28] *i-a-tum té-er-ti a-dí ma-lá* [29] *ú ší-ni-šu a kà-ri-im* [30] *i-li-ik-ma a-wa-tám-ma* [31] *lá i-dí-nu-nim* ..... [26] Thus he (said): "As for me, [27] I shall return to you your lost goods. [28] My information [30] went [28] once (5) [29] and twice to the *kârum*, [30] and (then) [31] they did not enter into [30] negotiations! (6) ....." (*AO* 8257 = *TC* III 85) (7)

(1) Cf. Nöldeke, *op. cit.*, p. 158. Cases in which the suffixed noun is followed by the independent possessive pronoun (as, for instance, in Syriac *puqḏānan dīlan* "our command") do not seem to occur in Assyrian.

(2) In the lines which precede the clause here quoted, the sender of the letter *TC* III 13 speaks first of his confidence that, thanks to his commercial activities in the addressee's interest, the latter's "heart" would be "gladdened" and then of business affairs in which he wished to be helped.

(3) For the feminine term *šuqlum* see *EL* I, p. 100, note b.

(4) For the context see the transliteration and translation in *EL* I sub No. 247.

(5) For Old Assyrian *mala* see Sidney Smith, *RA* XXII, 1925, p. 69 and H. Lewy, *Orientalia* XI, 1942, p. 336, note 1.

(6) Lit., "they did not give me [30] the matter", i. e., "they did not take up the matter with me". As was shown in detail in *EL* II, p. 70, *awâtam nadânum* occurs frequently as a legal term and has much the same meaning as *awâ'um* and *atwu'um* "to talk", "to negotiate".

(7) A complete transliteration and translation of this important letter will be published elsewhere; for the present see my remark in *RHA* No. 17, 1934, p. 2, note 14.

4) [20] *ku-wa-am* ([1]) *šu-um-kà* [21] *i-za-kà-ar-ma* [22] *a-na-ku áš-ta-pu* [20] Your name [21] he will mention, and (then) [22] as for me, I shall remain silent ([2]). (*CCT* IV 7[b])

5) [3] *a-dí ma-lá ú ší-ni-šu* [4] *áš-pu-ra-ku-ma ku-a-tum* [5] *té-er-ta-kà-ma lá i-lá-kam* [3] Once and twice [4] I sent you (a message) and yours — [5] your instruction does not come! (*CCT* IV 45[b]) ([3])

6) *mì-šu ša* [6] *Šu-Be-lam ta-aḫ-lu-lu-ma* [7] *wa-šu-ra-am lá ta-mu-ú* [8] *šu-ma ku-a-tum* [9] *té-er-ta-kà* [10] *a-ḫu-ra-at* [11] *šu-a-tí mì-šu-um* [12] *tù-kà(!)-al-šu* [13] *a-pu-tum iš-tí a-li-ki* [14] *pá-ni-im-ma* [15] *ṭù-ur-da-šu* [5] Why (is it) that [6] you locked up Šû-Bêlum and (then) [7] were not willing to set (him) free? [8] If your [9] information ([4]) [10] is delayed, [11] why [12] do you retain [11] him! [13] Please! [15] dispatch him [13] with [14] the earliest [13] goer! (*BIN* IV 69)

7) [14] *um-ma šu-nu-ma e-ṭá-mì-š[u]* [15] *ša Ku-ra a-na ší-mì-im* [16] *li-dí-nu-ma šu-a-um b[î]t[bí]-sú* [17] *li-zi-iz ù Ištar-ilu-šu* [18] *a-bu-ta-áš-nu-ma i-za-az* [14] Thus they (said): "[16] Let them sell [15] Kura's [14] remains ([5]) [16] and [17] let [16] (then) his family [17] step in!"

([1]) This form *ku-wa-am* possibly represents the accusative not of the usual *ku'â'um* > *kuwâ'um*, but of a by-form *ku'úm* (< *ku'á'um*), which was pronounced *kuwúm*, and which we would have to compare with the Old Babylonian *šu'ûm*, referred to above, p. 402, note 6. See also below, p. 407, note 2.

([2]) I. e., "If he involves you, for my part I shall not interfere". For Old Assyrian *šapâ'um* "to be dense", "to be tight", "to be silent", "to do nothing" see Lewy apud Meek, *HSS* X, p. XXI and cf. further *BIN* IV 18,10; *TC* III 73,39; 79,12; *BIN* VI 69,15. Oppenheim's remarks about some of the pertinent passages (*loc. cit.*, pp. 356 f.) are such as to deserve hardly any refutation.

([3]) A transliteration and translation of *CCT* IV 45[b] was published in *RHA* No. 36, 1939, pp. 121 ff.

([4]) I. e., "the instruction you are waiting for"; in contradistinction to *CCT* IV 45[b], 4 f., the suffix *-ka* has here the function of a genitivus objectivus.

([5]) Lit., "Let them give away for a price his remains (*eṭammú*), those of Kûra", i. e., "Kura is to be sold into servitude". The use in this connection of the plural of the term *eṭammu* (= Babylonian *eṭimmu*) finds its explanation on the basis of the following data: 1) The lines preceding the passage here quoted describe how persons other than Kura sold, and were about to sell, his property; hence we may well assume that he was in serious financial difficulties. 2) From the proceedings in court, *EL* Nos. 337 f., as well as from other juridical documents, it is known that bankruptcy meant legal "death", and that, in certain circumstances, insolvent merchants were designated as "dead" and the like (for the details see *EL* II, pp. 141 f. and 162, note a). It might be well to add that the documents *EL* Nos. 337 ff. also

And Ištar-ilušu [18] (is) their foster-father (1), and (hence) he will step in. (*CCT* IV 24a)

8) [24] *li-bi e im-ra-aṣ* [25] *ú šu-wa-am* (2) *li-bu-[š]u* [26] *da-ni-iš ú-ša-am-ra-aṣ* [24] May my heart not be afflicted! [25] But [26] I shall mightily afflict [25] his heart! (*VAT* 13473)

9) *ú ni-a-a-tum* [8] *qá-ta-tù-ni kasap$^{áp}$-kà* But our [8] shares (are) your silver. (*L* 18)

10) *šu-ma* [18] *iš-tù Bu-ru-uš-ḫa-dim* [19] *mì-ma lá ú-šé-bi$_4$-lu-nim* [20] *išti ṭup-pì-a ù ku-nu-tum* [21] *té-er-ta-ak-nu* [22] *li-li-ik* In case [19] they did not send me anything [18] from Burušḫaddum, then [22] let, [20] together with my tablet, also your [21] instruction [22] be dispatched! (3) (*BIN* IV 20)

For the reader's convenience, I add a tabulation of the Old Assyrian forms of the Akkadian independent possessive pronouns as attested in the passages which were discussed or quoted in the preceding pages.

I. Masculina singularis.

| | | Nom. | Gen. | Acc. |
|---|---|---|---|---|
| Sing. | 1st c. | *i-a-um* (4) | *i-a-im* (5) | *i-a-am* |
| | 2nd c. | *ku-a-um* | *ku-a-im* (6) | *ku-a-am* (7) |
| | 3rd | *šu-a-um* (8) | | *šu-a-am* (9) |
| Plur. | 1st | *ni-a-um* (10) | *ni-a-im* | *ni-a-am* |

help to understand the lines 16 b-18 of the letter here under discussion, since they show how a "dead" merchant's family took action in court, evidently in the hope to rescue him from continued "death".

(1) For *abbuttum* (i. e., Babylonian *abûtum*) "foster-father" see H. Lewy, *Orientalia* IX, 1940, p. 366, note 3 and J. Lewy, *HUCA* XIX, 1946, p. 455, note 229.

(2) This form *šu-wa-am* is possibly the accusative not of the usual *šu'á-'um* > *šuwâ'um*, but of a by-form *šuwûm* < *šu'ûm* < *šu'á'um*; cf. the Old Babylonian *šu'ûm*, mentioned above, p. 402, note 6, and see also p. 406, note 1.

(3) Lit., "go (away)!".

(4) Also *i-a-ú-um*.

(5) Also *i-a-in*.

(6) Also *kà-i-im*.

(7) Also *ku-a-a-am* and *ku-wa-am*.

(8) Also *šu-a-ú-um*.

(9) Also *šu-a-a-am* and *šu-wa-am*.

(10) Also *ni-a-ú-um* and, perhaps, *na-um*.

## II. Masculina pluralis.

| | | Nom. | Gen.-Acc. |
|---|---|---|---|
| Sing. | 1st c. | *i–a–ú–tum* (1) | *i–a–ú–tim* |
| | 2nd | *ku–a–ú–tum* (2) | |
| | 3rd | | |
| Plur. | 1st | *ni–a–ú–tum* | *ni–a–ú–tim* |

## III. Feminina singularis.

| | | Nom. | Gen. | Acc. |
|---|---|---|---|---|
| Sing. | 1st c. | *i–a–tum* (3) | *i–a–tim* | *i–a–tám* |
| | 2nd | *ku–a–tum* | *ku–a–tim* (4) | *ku–a–tám* (5) |
| | 3rd | *šu–a–tum* (6) | | *šu–a–tám* |
| Plur. | 1st | | | *ni–a–tám* |
| | 2nd | *ku–nu–tum* | *ku–nu–tim* | *ku–nu–tám* |
| | 3rd | *šu–nu–tum* (7) | | |

## IV. Feminina pluralis.

| | | Nom. | Gen.-Acc |
|---|---|---|---|
| Sing. | 1st c. | *i–a–a–tum* (8) | |
| | 2nd | | |
| | 3rd | | |
| Plur. | 1st | *ni–a–a–tum* | |
| | 2nd | *ku–nu–a–tum* | |
| | 3rd | | |

(1) Status indeterminatus: *i–a–ú*.
(2) Also *ku–wa–ú–tum*.
(3) Status indeterminatus: *i–a–at*.
(4) Also *ku–wa–tim*.
(5) Also *ku–wa–tám*.
(6) So far attested only by the "emphatic" form *šu–a–tù–ma*.
(7) So far attested only by the "emphatic" form *šu–nu–tù–ma*.
(8) Variant: *i–a–tum*.

## Index of the Old Assyrian Passages.


| Text | Lines | Page |
|---|---|---|
| **BIN IV** | | |
| 7 | all | 387 f. |
| 20 | 17–22 | 407 |
| 37 | 35–38 | 388 |
| 38 | 16–18 | 400 |
| 39 | all | 398 f. |
| 47 | 21–23 | 396[5] |
| 69 | 5–15 | 406 |
| 232 | all | 390 |
| **BIN VI** | | |
| 76 | 13–15 | 398 |
| 126 | 1–5 | 389 |
| 176 | all | 394 f. |
| **CCT** | | |
| 26[b] | 1–2 | 401[5] |
| 27[a] | 6–7 | 401[5] |
| | 12–13 | 401[5] |
| 34[a] | 22–27 | 392 |
| 40[a] | 1–12 | 394 |
| **CCT II** | | |
| 1 | 24–25 | 389 |
| **CCT III** | | |
| 4 | 22–32 | 394 |
| 18[a] | 28–30 | 401 |
| 20 | 26–35 | 386 f. |
| 28[b] | 3–5 | 389 |
| 30 | 14–15 | 398 |
| 35[b] | 30–31 | 401 |
| 45[a] | 3–8 | 382[2] |
| | 13–20 | 389 f. |
| **CCT IV** | | |
| 1[a] | 10–15 | 386 |
| 3[a] | 11–14 | 396[5] |
| | 37 | 396 |
| 5[b] | 11–15 | 390 |
| 7[b] | 20–22 | 406 |
| 24[a] | 14–18 | 406 f. |
| 45[b] | 3–5 | 406 |
| **Contenau** | | |
| 14 | 36–37 | 389[8] |
| **Giessen** | | |
| 3–15 | all | 391 f. |
| **Hahn** | | |
| 15 | 27–30 | 400[2] |
| **KTS** | | |
| 2[b] | 11–12 | 391[1] |
| 7[a] | 12–25 | 393 |
| 15 | 20–27 | 401 f. |
| 31[c] | all | 392 f. |
| 39 | 27–28 | 391[1] |
| **L** | | |
| 18 | 7–8 | 407 |
| **Leiden** | | |
| 1201 | 19–21 | 400[7] |
| **TC** | | |
| 15 | 30–32 | 401[5] |
| 16 | 4–12 | 396 f. |
| | 14–25 | 397[3] |
| | 26–29 | 396[5] |
| 28 | 6–10 | 396 |
| 40 | x + 1 to x + 5 | 397[6] |
| | x + 6 to x + 8 | 403[3] |
| 51 | 3–11 | 385[2] |
| 81 | 3 and 25 | 392[1] |
| **TC II** | | |
| 9 | 9–11 | 388 |
| 26 | 2–5 | 401 |
| **TC III** | | |
| 6 | 9–13 | 388 f. |
| 13 | 24–25 | 405 |
| 16 | 1–12 | 404 |
| 28 | 15–21 | 390 f. |
| 77 | 1–17 | 385 f. |

| Text | Lines | Page | Text | Lines | Page |
|---|---|---|---|---|---|
| 85 | 26–31 | 405 | **VAT** | | |
| 107 | 47–49 | 400 | 9226 | all | 384 f. |
| 113 | 11–12 | 397[6] | 9256 | 1–4 | 396[5] |
| | 25–27 | 397[6] | 13473 | 24–26 | 407 |
| **TuM I** | | | 13521 | x + 4 to x + 13 | 396[5] |
| 1[b] | 7–9 | 403[3] | | | |
| 19[b] | 17–18 | 405 | | | |

## 4. Paronomastic Infinitives in Classic Akkadian

To the memory of Eduard Sachau the hundredth anniversary of whose birth occurred on July 20th, 1945.

The epical fragment *K.* 3200, first published by Haupt (1) in 1884, contains the words *ḫa–šá–la iḫ–šul* "she smashed a smashing" (2). As there occurs in the Old Assyrian document *TC* 110 = *EL* No. 238 the sentence *ša* [5] *[qá]–ta–tim [ša] ta–ú–ra–am* [6] *ú–ta–ra–kà–ni ša–zi–iz* (3) in which a verb is likewise reinforced by the accusative of its infinitive, Brockelmann (4) was obviously right in concluding that Akkadian emphasized the action described by a verbum finitum in the same way as do Hebrew and other Semitic languages in expressions such as *môṯ tâmûṯ, qannô qinnêṯî*, and the like (5). This being so, and since the texts on which Brockelmann

(1) *Das babylonische Nimrodepos*, p. 51, No. 23. A more recent copy was published by Thompson, *The Epic of Gilgamish*, Oxford 1930, pl. 59.

(2) For the context, which shows that, contrary to the assumption of Delitzsch, *Assyrische Grammatik* [2], Berlin 1906, p. 348 and Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, II, Berlin 1913, p. 295, *iḫšul* is to be rendered by a feminine form, see Thompson's transliteration and translation, *op. cit.*, p. 91, l. 6.

(3) Thus according to a collation of the original which I did in 1932; cf. my remark in *EL* II, p. 184.

(4) *Op. cit.*, II, p. 295.

(5) For the details, including the Aramaic and Arabic parallels, see Brockelmann, *op. cit.*, II, pp. 294 f., whose quotations from pertinent Akkadian passages coincide with two of the examples cited by Delitzsch, *op. cit.*, p. 348. *Op. cit.*, I, p. 345 he cites, however, a relevant passage not listed by Delitzsch. [As for the Semitic dialect of Ugarit, see Rosenthal, *Orientalia* XI, 1942, p. 175.]

based his conclusion were late copies of older tablets or originated forthwith in the epoch in which the use of the case endings was no longer governed by the rules of classic Old Assyrian and Old Babylonian, one might be inclined to attribute little weight to the fact that, with the exception of the afore-cited *ḫašâla iḫšul*, the few Akkadian instances of such paronomastic expressions listed by Brockelmann and Delitzsch (1) offer, instead of the expected accusatives ending in *-a*, infinitives terminating in *-u*. However, any interpretation of this phenomenon as a late misuse of nominatives in the place of accusatives is incompatible with evidence furnished by a considerable number of pertinent passages found in letters of the classic period.

To begin with the data to be gleaned from Old Assyrian texts, it may be noted that, in distinction from the abovementioned document *TC* 110, four letters make use of paronomastic infinitives terminating in *-umma*:

1) [19] *a Šu-Ištar mêr Ì-lí-iš-tí-kál* [20] *ra-ga-mu-ma ú-lá i-ra-gám* [19] Against Šû-Ištar mêr Iliš-tikal [20] surely he will not bring suit. (*CCT* IV 36[a])

2) [6] *ki-ma a-wa-tim a-ni-a-tim* [7] *ni-iš-ta-am-ú-ni* [8] *a-lá-ku-ma ú-lá ni-ta-lá-ak* [6] As [7] we did hear [6] these words, [8] surely we actually did not leave (2). (*BIN* IV 63)

3) *kà-bu-tù-ma* [20] *tù-kà-ba-at* [20] You shall [19] surely [20] honor (the gods)! (*TC* III 94)

4) [30] *ta-pá-áš*(!)*-tum-ma ú-ta-pá-áš*(!) [30] Surely I shall enlarge! (3) (*CCT* III 20 (4))

(1) See the preceding footnote.

(2) Lit., "go away". In view of the data discussed, for instance, by Brockelmann, *op. cit.*, II, p. 296 sub d, the use of the I 1-infinitive *alâkumma* in connection with the I 2 form *nittalak* is to be considered no less normal than its occurrence in the following sentence quoted by Jean, *RES* 1937, 3, p. 105 from an unpublished Ma'eri text: *a-na a-aḫ Pu-ra-tim a-la-ku-um-ma i-la-ku-nim* "Surely they will leave for the bank of the Euphrates". Jean's view (*loc. cit.*, p. 111) that this latter example of "répétition emphatique du verbe" possibly reflects West Semitic influences upon the dialect of Ma'eri is not supported by the results obtained from the present investigation into Old Assyrian and Old Babylonian instances of the use of paronomastic infinitives.

(3) The *taqtaltum*-form *tappaštum*(*ma*) has here the function of the II 2 or II 1 infinitive of *napâšum*; cf. the preceding footnote and especially the remarks of Brockelmann, *op. cit.*, I, pp. 384 f. concerning the use of Arabic *taṣdâq*, Ethiopic *tafṣâm* etc.

(4) For the context see above, p. 386, sub 4.

Babylonian sources from the same epoch include constructions of exactly the same type, as may be learnt, inter alia, from the following excerpts from letters transliterated and translated by Ungnad (1) and Fish (2):

1) [5] *[ša i]š-tu ṣe-eḫ-ri-e-ku la a-mu-ru* [6] *[a-m]a-ru-um-ma a-ta-ma-ar* [6] [Sur]ely I actually saw [5] [what] I had not seen [s]ince I was (a) little (child)! (*UM* VII 34 = *Altbabyl. Br.* No. 34)

2) [18] *a-di eš-ri-šu aq-bi-ši-ma* [19] *a-pa-lum-ma ú-ul i-pu-la-an-ni* [18] Ten times I spoke to her and (then) [19] she surely did not comply with my wishes (3)! (*Fish* No. 8)

3) [16] *eqlam i-ṭi-ru-um-ma i-ṭi-ir-ma* [17] *i-ku-ul* [16] Surely he took the field away and (then) [17] enjoyed (4) (the profits thereof)! (*Fish* No. 5)

4) *ši-ta-ap-pu-ru-um-ma* [16] *ta-aš-ta-na-ap-pa-ar-ma ṭe$_4$-ma-am ú-ta-ar-ru-ni-kum* Surely [16] you are continually sending messages and (hence) they will report to you! (*Fish* No. 16)

5) [4] *awêl A.ŠI.GAB$^{meš}$* [5] *ša a-na ši-ip-ri-im e-pé-ši-im* [6] *iš-ḫu-ni-ik-kum* [7] *mi-im-ma ku-[d]úr-ra-am* [8] *la tu-še-ep-pí-is-sú-nu-ti* [9] *šu-pu-šu-um-ma li-še-pí-šu* [4] (As regards) the lamenting priests (5) [5] who [6] have been assigned (6) to you [5] for the performance

(1) In his *Babylonische Briefe aus der Zeit der Ḫammurapi-Dynastie*, Leipzig 1914 (here quoted as *VAB* VI) and *Altbabylonische Briefe aus dem Museum zu Philadelphia*, Stuttgart 1920 (*Altbabyl. Br.*).

(2) *Letters of the First Babylonian Dynasty in the John Rylands Library*, Manchester 1936.

(3) Lit., "did not answer me".

(4) Lit., "ate".

(5) This tentative translation of *A.ŠI.GAB* seems possible in view of the following data: 1) According to II *R* 21, 38 c. d, *A. ŠI* (= *ér*) denotes the *kalû*; with Pinches, *The Amherst Tablets*, I, London 1908, p. 114, it may therefore be assumed that *A.ŠI.GAB* also designated a kind of "mourner". 2) There are indications to the effect that the social rank of the *awêl A.ŠI.GAB$^{meš}$* was rather elevated: Aside from the fact that, to judge from the letter here under discussion, the governor Sîn-iddinam hesitated to have them do forced labor, a tablet in the Amherst collection (Pinches, *op. cit.*, p. 113) not only mentions them in the company of a priest but also shows that they received grain from the royal administration; in addition, we learn from this document that one of them could afford to acquire a seal engraved with his own name.

(6) For *eséḫum* "to assign" see P. Kraus, *MVAeG* XXXV, 2, 1931, p. 44.

of work, [8] you did not cause them to do ([1]) [7] the impo[s]ed labor in any way! [9] Surely they ([2]) may cause (them) to do (it)! ([3]) (*Const.* 1109 ([4]) = *VAB* VI No. 47)

There is no doubt that these paronomastic infinitives in *-umma* represent emphatic forms of infinitives in *-um*; for the same source material also furnishes the following paronomastic constructions:

1) [10] *ta-ba-lu-um ta-at-ba-al* [10] You certainly received (it)! ([5]) (*LC* 48 = *VAB* VI No. 239)

2) [5] *zi-nu-um za-ni-a-ta* [5] You certainly have become angry! (*LC* 31 = *VAB* VI No. 188)

3) [9] *e-re-šum e-ri-šu* [9] They shall certainly sow (the field ([6]))! (*Fish* No. 10)

4) [11] *2 IN.NU.GUR* [12] *ša-mu-um ša-ma-ma* [12] Do buy [11] 2 kors ([7]) of straw! (*UM* VII 20 = *Altbabyl. Br.* No. 20)

A clue to the understanding of these infinitives in *-um* which, as was intimated before, cannot be regarded as nominatives is found in the Old Assyrian tablet *CCT* III 27[b] + 28[a] ([8]). As is clearly indicated by the context, the author of that letter used the infinitive *ba-la-ṭum* ([9]) followed by the genitive *a-ḫi-a* in the sense of *a-na ba-la-aṭ a-ḫi-a* "for the life of my brother" (l. 21). Since, furthermore, the letter *CCT* II 43 replaces the expression *i-na qá-qí-*

([1]) The form *tušeppissunûti* (< *tušêpissunûti*) is, of course, preterite, and not present, as was assumed by Ungnad and the earlier translators of this text.

([2]) I. e., the "taskmasters" (*mušêpišûtum*) concerned.

([3]) Ungnad's tentative rendering of this sentence is untenable because the Babylonian equivalent of German "das was getan werden muss" is *ša epêšim*; cf. Old Assyrian *ša e-pá-ší-im ep-ša-ni* (*KTP* 8, 9 f.), *ša ša-lá-ḫi-im a-ša-lá-ḫa-am* (*BIN* IV 70, 24 f.), *ša na-aq-bu-im i-qí-bi* (*BIN* IV 79, 10), etc. As for Ungnad's erroneous definition of the infinitive-form *šu-pu-šu-um-ma*, which he regards as a nominative, see below.

([4]) Latest edition by King, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi*, II, London 1900, pl. 147.

([5]) Lit., "You certainly carried (it) away!" So far as I can see, there is nothing in these two words which justifies their interpretation as an interrogative sentence, as proposed by Ungnad.

([6]) Cf. Landsberger, *Die Serie ana ittišu*, Romae 1937, p. 255.

([7]) Cf. Ungnad, *Albabyl. Br.*, p. 17, note 4.

([8]) Lines 1-28 of this text were transliterated and translated in *EL* I, p. 309, note a.

([9]) Thus, and not *ba-la-aṭ* as, owing to an unfortunate lapsus calami, I erroneously assumed in my above-cited transliteration and translation.

*ri-im da-ni-im* (var. *da-nim*) (1) by *qá-qú-ru-um da-nu-um* (2), it is certain that, instead of making use of the prepositions *ana* or *ina*, classic Akkadian sometimes affixed the termination *-um* or, more likely, *-ûm* (3) to all kinds of nouns, and not only to nouns governing a genitive as was asserted by von Soden (4). Accordingly, we are free to attribute the function of the preposition *ana* to the terminations of the paronomastic infinitives here under discussion, all the more so since younger copies of epical texts employ infinitives in *-u* in the sense of so-called final infinitives (5), i. e. infinitives usually preceded by the preposition *ana*.

(1) For this Old Assyrian idiom see *KTHahn*, p. 10.

(2) See ll. 18 f.: *qá-qú-ru-um* [19] *[d]a-nu-um ú-kà-lu-kà* "They will hold you on a dangerous spot".

(3) As is well known, Delitzsch, *op. cit.*, p. 226 (followed by Meissner, *Kurzgefasste assyrische Grammatik*, Leipzig 1907, § 75q, sub 2) regarded the vowel of the so-called postposition *-um* (> *-u*) as long, whereas Ungnad, *Babylonisch-assyrische Grammatik*[2], München 1926, § 57, sub 7 and especially Landsberger, *OLZ* XXXIV, 1931, col. 127 and von Soden, *ZA* XLI, 1933, pp. 90 ff. take it for granted that it was short. However, Delitzsch's view is supported by the fact that an Old Assyrian letter — *Chantre* 15; see Lewy, *AHDO* I, 1937, p. 102 — has *pa-nu-ú-kà* in the sense of *i-na pá-ni-kà*.

(4) *Loc. cit.*, p. 92. See also *ibidem*, p. 101, where he erroneously states "dass die Verwendung des *um*-Adverbialis schon im Altbabylonischen und Altassyrischen auf wenige erstarrte Wendungen ..... beschränkt war." The rashness of von Soden's assertions becomes particularly clear when it is remembered that several Old Assyrian texts — for instance, the contracts *EL*, Nos. 34 and 65 and the letter *TC* III 16 (see above, p. 401) — employ *1 manúm*$^{um}$ and *manúm*$^{um}$ in the sense of *a-na 1 manêm*$^{e-em}$ (thus *EL*, No. 33,6 f.) and *a-na manêm*$^{em}$ (thus, e. g., *EL*, No. 28.8 f.). Equally instructive is the use of *mì-tum* (i. e., *mêtûm* < * *mi'tûm*) in the sense of *i-na mì-tim* "in a hundred", "per cent", a use which is perhaps best illustrated by passages such as *8 ṣubâtku-ta-ni* [37] *a-na mì-tù-um ḫa-ša-at* [38] *bît kà-ri-im il*$_5$*-qí-ú* "[38] in the house of the *kârum*, they took [36] 8 kutânu-cloths [37] for the five per cent (tax-rate)" (*TC* III 165) and [x+3] *1 mì-at 30 manê eri'am* [x+4] *ša mì-tum ḫa-am-ša-at* [x+5] *bît kà-ri-im qá-ti* [x+6] *Puzur-A-šur al-qí* [x+7] *40 manê eri'am ša mì-tum* [x+8] *ḫa-am-ša-at qá-at-kà* [x+9] *al-qí* "[x+5] (In) the house of the *kârum*, [x+6] I took (as) Puzur-Aššûr's [x+5] share [x+3] 1 hundred (and) 30 minas of copper [x+4] (of) which five per cent (are due as taxes); [x+8] (as) your share [x+9] I took [x+7] 40 minas of copper (of) which [x+9] five [x+8] per cent (are due as taxes)" (*CCT* 43; for the levying of tolls in the amount of 5 per ent of the value of certain commodities see for the present *EL* I, p. 221, note).

(5) Cf. the all too cautions remarks of von Soden, *loc. cit.*, p. 122, note 1 and Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris, 1935, p. 125 note 41.

On the other hand, it is a matter of fact that, much as in the West Semitic languages a noun introduced by the preposition *la* may be substituted for the accusative object of a transitive verb (1), Akkadian, likewise for the sake of emphasis, sometimes uses in the place of an accusative a dative consisting either of *ana* and the genitive of a noun (2) or of *ana* and the dative of a pronoun (3), so that, to adopt the terminology proposed by Ehelolf (4), the preposition *ana* occasionally assumes the function of a nota accusativi. This means, however, that the postposition *ûm* (> *û* > *u*), which, as was just demonstrated, was used in exchange for the preposition *ana*, could take the place of the accusative ending *-am*. Accordingly, the occurrence in Akkadian of paronomastic infinitives in *-umma* (5), *-um* and *-u* is to be attributed not to any negligence in the use of the case endings but to the existence of a postposition which but graphically coincides with the termination of the nominative.

(1) See especially A. Fischer, *Auflösung der Akkusativrektion des transitiven Verbs durch die Präposition li im klassischen Arabisch*, Leipzig 1910 and cf. Brockelmann, *op. cit.* II, § 211, a-e.

(2) For examples, including an Old Babylonian instance of the periphrasis of an accusative object by means of *ana*, see Delitzsch, *op. cit.*, § 180.

(3) For references see Lewy, *SATK*, p. 20, note 7 ; two additional instances of the occurrence of *ana šu'âšu* in the place of the accusative *šu'âtu* (> *šâtu*) "him" are found in *KAH* II 84, ll. 57 ff.

(4) In Ehelolf und Koschaker, *Ein altassyrisches Rechtsbuch*, Berlin 1922, p. 33, note 7.

(5) At this point it may be noted that paronomastic infinitives in *-umma* occur as late as the time of Esarhaddon ; cf. ll. 18 f. of the 5th col. of the so-called Thompson Prism which read as follows : *ina sa-par-ri-ia a-a-umma ul ú-ṣi na-par-šu-du-um-ma ul ip-par-šid* "no one came out of my net, surely he did not escape."

# Die ensí-Siegel der Vertragsurkunden von Ur III

N. Schneider – Luxemburg

Eine grosse Anzahl der Keilschrifturkunden aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur weist neben dem Urkundentext auch noch eine Siegelinschrift auf, der bisweilen eine bildliche Darstellung beigefügt ist. Die Vertragsurkunden sollten durch diese Siegelabdrücke eine amtliche Beglaubigung erhalten. Es kommen hauptsächlich die dub–, šu–ba–ti– und in–la–Operationen in Betracht, während die Monats– und Jahresbilanzen sowie zusammenfassende Geschäftsinventare, Lohnlisten, Arbeiterverzeichnisse, Gerichtsentscheidungsdokumente und dgl. keiner solchen Bestätigung bedurften. Auch bei den in dem Drehemarchiv so zahlreichen ì–KU–Texten fehlt dieselbe. Dieser Siegelabdruck erfolgt in der Regel auf einer textfreien Stelle der Vertragstafel, während bei einer gewissen Gruppe von Ummatexten das Siegel auch über den geschriebenen Text, häufig sogar wiederholt und auf beiden Schreibseiten, abgerollt wurde, so dass dieser an vielen Stellen bis zur Unlesbarkeit verdrückt wurde. Was man damit eigentlich bezweckte, entzieht sich vorläufig unserer Kenntnis.

Der Textform nach kann man bei den Siegelinschriften zwei typische Gruppen unterscheiden: einfache Siegel und Widmungssiegel. Die ersteren beschränken sich auf den Namen des Siegelinhabers und dessen Amtstitel. Der Text der Widmungssiegel ist zweiteilig, indem im ersten Teil der Name einer Autoritätsperson samt ihrer feierlichen Titulatur verzeichnet ist, woran sich dann der Text des einfachen Siegels anschliesst, dem der Zusatz arad–zu 'dein Diener' beigefügt ist. Gelegentlich heisst die Widmungsformel dumu–ni 'sein Sohn' und in–na–ba 'hat geschenkt'; s. *Orientalia* NS. V (1936), 109-120.

Die Beglaubigung einer Urkunde erfolgt am häufigsten durch einen dub–sar, der dadurch nicht bloss als einfacher Urkundenschreiber gekennzeichnet ist, sondern der dazu auch eine jurisdiktionelle

Funktion ausübt. Hierüber haben wir im Heft 1/2 Ausführlicheres berichtet. Neben den dub-sar können aber auch andere Personen die dub-, šu-ba-ti- und in-la-Operationen vornehmen und durch ihren Siegelabdruck amtlich beglaubigen. Da der König für ähnliche Operationen nicht in Betracht kommen kann, besitzen wir auch keine Urkunde mit einem lugal-Siegel. Über Frauensiegel haben wir *Orientalia* NS. VIII (1939), 59-63 berichtet. Im Folgenden wollen wir die ensí-Siegel registrieren, die ausnahmslos zu der Gruppe der Widmungssiegel gehören. Die Autoritätsperson, als deren arad die ensí sich erklären, kann nur der jeweilig regierende Landesherrscher sein, da sie beruflich unmittelbar dem König unterstehen. Da das arad-Verhältnis nur bei lebenden Personen in Betracht kommen kann, muss der ensí, wofern er im Amte bleibt, bei einem Herrscherwechsel sich ein neues Siegel anfertigen lassen. Bis dies erfolgt ist, muss er sich noch des früheren bedienen. (I).

Der Vollständigkeit halber wollen wir auch jene Siegel berücksichtigen, wo der ensí als Autoritätsperson seinen ihm unterstellten Beamten gegenüber erscheint, die sich in gleicherweise als sein arad erklären (II). Schliesslich sollen auch die Siegelinschriften von Familienmitgliedern verschiedener ensí mitverzeichnet werden (III). Das Datum der betreffenden Urkunden wird, wenn vorhanden, in üblicher Form in Klammern beigefügt (1).

## I. Die Widmungssiegel der ensí.

1. Ur-$^{d}$Nammu uš kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma
   Ḫa-áš-ḫa-me-ir ensí Iš-ku-un-$^{d}$Sin arad-zu: RISA. 274, 18 (SAK. 188 n.).
2. $^{d}$Šul-gi uš kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba-ke$_4$ Ur-$^{d}$Li$_8$-si$_4$ ensí Umma$^{ki}$: Cont. HÉU. 281 (Š. 45); Cont. UDU. 90 (Š. 46); 89 (BS. 1); Hackm. TDU. 238 (BS. 2); Keis. STD. 86 (Š. 45); 141 (ohne Datum); 142 (ohne Datum); 164 (BS. 1); Lutz STR. II 88 (BS. 2); Nik. IV 161 (BS. 2); 203 (BS. 1); Pinch. Man. 25 (BS. 3); Schn. DDU. 59 (BS. 2); Schn. GDD. 269 (Š. 44); 281 (Š. 45); 282 (Š 45); 294 (Š. 45).

(1) Zu den Abkürzungen vgl. N. Schneider, *Die Götternamen von Ur III* (AnOr 19) S. xi ff.

3. $^{d}$Šul-gi uš kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma
Ur-$^{d}$Ḫendur-šag ensí $^{d}$Šul-gi-$^{d}$Utu$^{ki}$ arad-zu: RISA. 284, 34 (SAK. 196 d).
4. $^{d}$Šul-gi uš kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal Ki-en-gi Ki-uri-šè
Ur-$^{nab}$Nidaba ensí Nippur$^{ki}$ dumu Lugal-apin-dùg ensí Nippur$^{ki}$-ka-ke$_4$ a-mu-na-ru: RISA. 284, 31 (SAK. 196 a); Pohl RVU. 346 (ohne Datum).
5. $^{d}$Bur$_7$-$^{d}$Sin uš kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba
Ur-$^{d}$Li$_8$-si$_4$ ensí Umma$^{ki}$ arad-zu: Keis. CB. 16 (o. D.); 44 (BS. 8); Nik. IV 177 (BS. 5); Pinch. Man. 26 (BS. 6); 30 (BS. 2); Pup. 8 (BS. 6); Schn. DDU. 109 (BS. 7); Schn. GDD. 353 (BS. 6); 345 (BS. 6); 373 (BS. 7).
6. $^{d}$Bur$_7$-$^{d}$Sin lugal kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba
A-a-kal-la ensí Umma$^{ki}$ arad-zu: Fish Cat. 867 (BS. 8); Keis. CB. 47 (BS. 8); Lutz STR. II 119 (BS. 9); Nik. IV 302 (o. D.); 303 (o. D.); 305 (BS. 9); 307 (ŠS. 1); 309 (BS. 8); 333 (BS. 8); 288 (BS. 9); 338 (ŠS. 1).
7. $^{d}$Šu-$^{d}$Sin lugal kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba
A-a-kal-la ensí Umma$^{ki}$ arad-zu; Bed. STU. 39 (ŠS. 4); Dei. UT. 176 (ŠS. 2); Bos. TCS. 301 (ŠS. 5); 321 (ŠS. 1); Fish Cat. 699 (ŠS. 3); 715 (ŠS. 2); 716 (ŠS. 5); 786 (ŠS. 4); 868 (ŠS. 1); 869 (ŠS. 1); 870 (ŠS. 2); 873 (ŠS. 3); 876 (o. D.); Hackm. TDU. 64 (ŠS. 4); 82 (ŠS. 2); Jean ŠA. XCII (ŠS. 2); CLX (ŠS. 3); Keis. STD. 193 (ŠS. 2); Legr. QTU. III (ŠS. 5); Lutz STR. I 39 (ŠS. 3); Lutz STR. II 54 (ŠS. 2); 74 (ŠS. 3); 109 (ŠS. 2); 112 (ŠS. 1); 114 ŠS. 1); 99 (ŠS. 5); 111 (ŠS. 5); 114 (ŠS. 1); 115 (ŠS. 5); 116 (ŠS. 4); 118 (ŠS. 1); 119 (ŠS. 2); 120 (ŠS. 2); 124 (ŠS. 1); 321 (ŠS. 1); Nik. IV 254 (ŠS. 6); 282 (ŠS. 1); 285 (ŠS. 1); 286 (ŠS. 1); 287 (ŠS. 4); 289 (ŠS. 3); 290 (ŠS. 6); 291 (ŠS. 2); 292 (ŠS. 4); 293 (ŠS. 3); 294 (ŠS. 5); 295 (ŠS. 2); 296 (ŠS. 1); 297 (ŠS. 4); 298 (ŠS. 2); 299 (ŠS. 6); 300 (ŠS. 3); 301 (ŠS. 1); 306 (ŠS. 2); 307 (ŠS. 4); 308 (ŠS. 3); 310 (ŠS. 5); 311 (ŠS. 1); 313 (ŠS. 2); 315 (ŠS. 6); 316 (ŠS. 5); 318 (ŠS. 1); 319 (ŠS. 6); 320 (ŠS. 6); 322 (ŠS. 2); 323 (ŠS. 6); 324 (ŠS. 6); 325 (ŠS. 3); 326 (ŠS. 3); 332 (ŠS. 2); 336 (ŠS. 3); 339 (ŠS. 2); 342 (ŠS. 2); 344 (ŠS. 4); 345 (ŠS. 5); 376 (ŠS. 5); Pup. 2 (ŠS. 3); 13 (ŠS. 5); 18 (ŠS. 5); Schn. DDU. 162 (ŠS. 2); 199 (ŠS. 4); Schn. GDD. 404 (ŠS. 2); 420 (ŠS. 4).

8. $^{d}$I-bí-$^{d}$Sin dingir kalam-ma lugal kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba
Da-da ensí Nippur$^{ki}$ dumu Ur-šag$_5$-ga ensí Nippur$^{ki}$-ka arad-zu: RISA. 368, 12, 3 (=Ur Excav. I 89); Pohl. RVU. 351 (o. D.).
9. $^{d}$I-bí-$^{d}$Sin lugal kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba
Da-da-ga ensí Umma$^{ki}$ arad-zu: Nik. IV 399 (IS. 2).

Obige Liste könnte bedeutend erweitert werden, wenn manche Siegelabdrücke ursprünglich mit grösserer Sorgfalt auf einem textfreien Raum angebracht worden wären. Andere sind nachträglich beschädigt worden, so dass mit einem Teil des Haupttextes auch der Siegeltext teilweise oder ganz abgebröckelt ist. Zu bedauern ist ferner, dass auch die Textherausgeber bisweilen auf das Abschreiben der Siegelinschriften verzichteten, weil sie der Meinung sein durften, dass die öftere Wiedergabe desselben Textes kaum von irgendwelcher wissenschaftlicher Bedeutung sein könnte. Man vergass dabei, dass an sich dieselben immer sich wiederholende Texte wohl kaum nennenswerte Beachtung beanspruchen, aber im Zusammenhange mit anderen Faktoren doch recht aufschlussreich sein können.

So ist es unter anderem auffallend, dass die Siegel der ensí von Umma im Vergleich zu jenen der anderen Verwaltungszentren der damaligen Zeit bei weitem am häufigsten vertreten sind. Das berechtigt zu der Schlussfolgerung, dass die Amtstätigkeit der ensí in den ihnen unterstellten Verwaltungsbezirken nicht überall die gleiche war.

Ebenso bemerkenswert ist die Tatsache, dass die ensí-Siegel sich nur auf Urkunden von kleinem Ausmass aufgedrückt finden, durch die verhältnismässig geringfügige Verträge und Lieferungen dokumentiert sind. Einige Beispiele: Schn. GDD. 281: 1 udu gú-na; Schn. GDD. 430: 3/30 ià-nun; Schn GDD. 269: 70 sa-gi gar-du$_8$-NE; Schn. GDD. 353: 11 guruš ḫun-gá; Schn. GDD. 282: 400 gìm; Nik. IV 413: 4 urudu-kin.

Da Ur-$^{d}$Li$_8$-si$_4$, der ensí von Umma, auch nach dem Tode des Königs Šulgi weiter im Amt verbleibt, sieht er sich gezwungen, ein neues Siegel mit der Widmung an den neuen König Bur-Sin anfertigen zu lassen. Dies erfolgt erst im 2. Jahre der Regierung Bur-Sins, das er von nun an bis zu seiner Niederlegung des ensí-Amtes im 8. Jahre Bur-Sins beibehält. Sein unmittelbarer Nachfolger A-a-kal-la kann sein erstes Widmungssiegel an den König Bur-Sin kaum zwei Jahre gebrauchen, denn schon gleich im 1. Regie-

rungsjahr Šu-Sins stossen wir auf das neue Siegel mit der Widmung an diesen König. Die Titulatur des Königs weist hier eine kleine Variante auf: lugal kalag-ga statt uš kalag-ga.

Überhaupt sind die Titulaturen der Könige etwas verschieden in den ensí-Siegeln: uš kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma ; uš kalag-ga Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba; lugal kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba; dingir kalam-ma lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba.

## II. Die Widmungsiegel der dem ensí unterstellten Beamten.

Weil der ensí die höchste Verwaltungsbehörde nach dem König ist, können auch die ihm unterstellten Beamten ihrem persönlichen Siegel eine Widmung an den ensí, unter dessen Jurisdiktion sie stehen, beifügen. Wir konnten folgende registrieren:

1. Al-la ensí Lagaš$^{ki}$
   Ur-$^{d}$Nin-mar$^{ki}$ dumu Lú-$^{d}$Utu arad-zu: ITT. IV 7226 (Š. 35?); RTC. 424 (Š. 38)
2. Da-da ensí Nippur$^{ki}$
   Lú . . . . . dub-sar dumu Lugal-gub-ba-ni arad-zu: Pohl RVU. 330 (ŠS. 5)
3. Gù-dé-a ensí Lagaš$^{ki}$
   Lú . . . . . sag-sug$_5$ arad-zu: ITT. II, I 839; 858
4. Lú-ka-ni ensí Lagaš$^{ki}$
   Ab-ba-kal-la sangu urú$^{ki}$ arad-zu: ITT. II, I 4312
5. Lugal-me-lám ensí Nippur$^{ki}$
   Lugal-lul dub-sar arad-zu: Pohl RVU. 196 (BS. 9)
6. Ur-ab-ba ensí Lagaš$^{ki}$
   Ba-šag$_5$-ga dub-sar arad-zu: RTC. 764 (UN.?)
7. Ur-$^{d}$Lama ensí Lagaš$^{ki}$
   a) Ba-zi dub-sar dumu Na-di arad-zu: ITT. IV 7264
   b) Lú-$^{d}$Nin-gír-zu dub-sar arad-zu: ITT. IV 7237; 7478
   c) Lú-$^{d}$Utu dub-sar dumu Ba-zi arad-zu: ITT. IV 7162
   d) Ma-ni dub-sar dumu Ur-$^{d}$Lama arad-zu: ITT, IV 7494
   e) Na-ba-šag$_5$ dub-sar arad-zu: ITT. IV 7214
   f) Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$ dub-sar dumu Lul-a-mu sangu $^{d}$Giš-bar-è arad-zu: ITT. IV 7165
   g) Ur-$^{d}$Ba-ba$_6$ dub-sar dumu Ur-dun arad-zu: ITT. IV 7152
   h) Ur-é-ninnu dub-sar dumu . . . . . šabra arad-zu: ITT. IV 7270

i) Ur-nigìn-gar dub-sar dumu Lú . . . . . arad-zu : RTC. 420; 421

8. Ur-$^{d}$Li$_{8}$-si$_{4}$ ensí Umma$^{ki}$
   a) A-tu dub-sar dumu Lugal-šag$_{5}$-ga arad-zu : Keis. STD. 151 (Š. 31) ; Nik. IV 189 (Š. 31) ; 195 (Š. 37) ; 196 (Š. 36); Schn. DDT. 185 (Š. 34).
   b) Ba?-šag$_{5}$? . . . . . arad-zu : Nik. IV 122 (ŠS. 3)
   c) $^{d}$Šará-ba-zi-gi dub-sar arad-zu : Nik. IV 99 (ŠS. 6) ; 101 (ŠS. 6) ; 156 (ŠS. 7) ; Schn. DDT. 205 (BS. 4)
   d) $^{d}$Šará-bí-dug$_{4}$ arad-zu : Cont. UDU. 7 (Š. 35)
   e) Kug-ga-ni dumu Ur-šag$_{4}$-ga arad-zu : Nik. IV 227 (ŠS. 5)
   f) Lú-$^{d}$Šará? dub-sar dumu Lugal-en-nun arad-zu : Fish Cat. 565
   g) Lú-dùg-ga dub-sar dumu Nigìn . . . . . arad-zu : Keis. STD. 168 (Š. 39) ; Nik. IV 277 (Š. 37) ; Pup. 11 (Š. 37)
   h) Lú-kal-la . . . . . arad-zu : Hackm. TDU. 232 (Š. 37)
   i) Lugal-ezen dub-sar dumu Da-da arad-zu : Keis. STD. 167 (BS. 6)
   j) Lugal-$^{giš}$gigir-ri dub-sar dumu Ur-nigìn arad-zu : Schn. GDD. 489 (o. D.)
   k) Ma-an-sum dub-sar dumu Ur-nigìn arad-zu : Nik. IV 188 (Š. 33)
   l) Púzur-ì-lí sag-sug$_{5}$? arad-zu : Schn. GDD. 210 (Š. 37)
   m) Šeš-kal-la dumu Dùg-ga arad-zu : Hackm. TDU. 130 (Š. 38)
   n) Ur-$^{d}$Šará dumu Lugal-nanga arad-zu : Cont. UDU. 19 (Š. 30); 75 ; Schn. GDD. 497
   o) Ur-šag$_{5}$-ga dub-sar dumu É-ki arad-zu : Schn. DDT. 184 (Š. 32)

### III. Widmungssiegel der Söhne der ensí.

Auch die Söhne der ensí können sich als arad des jeweilig regierenden Herrschers in ihren Siegeln bekennen :

1. $^{d}$Šul-gi uš kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-dá limmú-ba Al-la-mu dumu Ur-šag$_{5}$-ga-mu ensí arad-zu : RISA. 286, 38 ; ITT. II, I 10001
2. $^{d}$Šul-gi uš kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma Li-ša-núm dumu Šu-ì-lí ensí Marad-da$^{ki}$ arad-zu : RISA. 302, 1
3. $^{d}$Šu-$^{d}$Sin lugal kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba É-a-ba-ni dub-sar dumu Pí-ša-aḫ-ilum ensí Gù-du$_{8}$-a$^{ki}$ arad-zu : Jean ŠA. CLXIV (ŠS. 9)

4. $^{d}$Šu-$^{d}$Sin lugal kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba Lú-$^{d}$Utu dumu Ur-$^{d}$Aš-šir-gi$_4$ ensí Adab$^{ki}$ arad-zu : Myhrm. SAD. 13 (ŠS. 8)
5. $^{d}$I-bí-$^{d}$Sin dingir kalam-ma lugal kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba
   Da-da ensí Nippur$^{ki}$ dumu Ur-šag$_5$-ga ensí Nippur$^{ki}$-ka arad-zu: RISA. 368, 12, 3; Pohl RVU. 351.
6. $^{d}$I-bí-$^{d}$Sin lugal kalag-ga lugal Urí$^{ki}$-ma lugal an ub-da limmú-ba Gu-du-du dub-sar dumu Da-da-ga ensí Umma$^{ki}$ arad-zu : Cont. UDU. 6 (IS. 1); Keis. CB. 32 (IS. 1); Nik. IV 180 (IS. 1); 190 (ŠS. 9); 380 (IS. 1) 398 (IS. 1). Sein voriges Siegel lautete : $^{d}$Šu-$^{d}$Sin lugal usw. Gu-du-du dub-sar dumu Da-da-ga arad-zu (Fish Cat. 568 ; Keis. CB. 114). Sein Vater Dadaga war damals noch nicht ensí in Umma, und als Gududu beim Regierungswechsel den Namen des Königs ändern musste, fügte er auch zugleich den Amtstitel seines Vaters in den neuen Siegeltext ein.

# Zum akkadischen Wörterbuch. 1-5

W. von Soden – Göttingen

## 1. Zur Nominalform *qutullā'* (1)

In *Symbolae Paulo Koschaker dedicatae* (Leiden, Brill 1939) S. 199-207 habe ich erstmals die im Akkadischen nach der Nominalform *qutullā'* gebildeten Abstraktbegriffe zusammengestellt. Es ergab sich dabei, dass *qutullā'* (Varianten *qutillā'*, *qutlā'* und nur assyrisch *qatullā'*) eine Ersatzbildung zum Verbalabstraktum *qitl* ist, die die planmässige Ausübung einer Tätigkeit meist bei bestimmten Gelegenheiten bzw. das regelmässige Eintreten in einen Zustand meist unter bestimmten Formen bezeichnet. Heute möchte ich zu dem Artikel einige Ergänzungen geben.

Zwei hierher gehörige Wörter waren mir damals entgangen, *suḫurrû* und *tubukkû*. *suḫurrû* findet sich zunächst auf dem 6. der von M. Rutten in RA 35, S. 36 ff. veröffentlichten altakkadischen Tonlebermodelle aus Mari, wo wir in Z. 1-3 lesen (a. a. O. S. 42 und Pl. III): *a-mu-ut sú-ḫu-ra-im ší I-bí-*$^{D}$*Sin* "Vorzeichen der 'Umwendung' des Ibi-Sin". Dass hier tatsächlich *suḫurrû* und nicht ein von M. Rutten angenommenes, m. W. sonst unbelegtes **ṣuḫurrû* vorliegt, beweist die 12. Tafel der astrologischen Serie *Inuma Anu Ellil* (Virolleaud, *Astr. chald.* Sin XXV), die als Teil der Omendeutung in Z. 8 und 16 bietet: *su-ḫur-re niš*$^{MEŠ}$ *ibašši*,

(1) Infolge der gegenwärtigen Umstände bin ich für meine Arbeit fast ausschliesslich auf die Bücher angewiesen, die ich selbst besitze. Das hat zur Folge, dass mir nicht nur sehr grosse Teile des Schrifttums seit 1939 (die Neuerscheinungen seit 1943 fast sämtlich) unbekannt geblieben sind, sondern auch erhebliche Teile des älteren Schrifttums vorläufig unzugänglich bleiben. Es ist also durchaus möglich, dass mir wichtige Belegstellen der Wörter und wesentliche Äusserungen von Fachgenossen zu den hier behandelten Fragen entgangen sind, so dass sie hier nicht die gebührende Berücksichtigung finden konnten.

und in Z. 65: *sú-ḫur-re-e niši*MEŠ *iššakkan*, also "'Umwendung' der Menschen wird stattfinden". Was genau unter der "Umwendung" zu verstehen ist, geht aus den angeführten Stellen ebenso wenig klar hervor wie aus dem ziemlich mannigfaltigen Gebrauch des Verbums *saḫāru* selbst. Zu beachten sind aber Stellen wie TU Nr. 1, 34: *šarrāni*MEŠ *nakrūti*MEŠ *isaḫḫurū*MEŠ*-ma salīma*$^{ma}$ *išakkanū*MEŠ "die feindlichen Könige werden sich umwenden und Frieden schliessen", LÚ*nakir-ka i-sà-ḫu-ra-ak-kum-ma* "dein Feind wird sich zu dir 'wenden'" (RA 27, 142, 18) und CT 31, 16 K. 3841, 1: *māt nakri ana rubî isaḫḫur* "das Feindesland wird sich zum Fürsten 'wenden'" (ähnlich ebd. Pl. 20, 15 f.). Danach dürfte mit *suḫurrû* am ehesten etwas wie ein "politischer Stellungswechsel" gemeint sein.

Für *tubukkû* kenne ich als einzigen Beleg nur die Urkunde BEUP XIV 144 (Torczyner ATR S. 89), die über die Verwendung einer bestimmten Getreidemenge abrechnet, von der ein Teil als *tu-bu-uk-ku-ú* "Hinschüttung" bezeichnet wird (Z. 4) (1). In ähnlicher Bedeutung findet sich auch das nach der Form *qitl* gebildete *tibku* (vgl. ausser den Wörterbüchern BEUP XV 66, 3; 80, 1). Da die Urkunden *tabāku* und das zugehörige Passivpartizip *tabku* (vgl. Torczyner ATR S. 132 und Waterman RCA IV 106 (2)) für das Hinschütten des Korns auf den Speicher verwenden, werden wir in *tubukkû* den Fachausdruck für die "Einlagerung" des Korns vermuten dürfen.

Zu den in *Symbolae* a. a. O. bereits behandelten Wörtern sei noch nachgetragen, dass die sonst nur im Altakkadischen und Altassyrischen vorkommende unkontrahierte Form vereinzelt auch im Altbabylonischen begegnet (vgl. *šu-ku-un-na-ḫi*! (3)*-im* TCL VII 34, 7 neben *šu-ku-un-ne-e-em* ebd. Z. 12). Das seltene *muquttû* findet sich noch in einer Omendeutung in KAR 153, 15: *mu-qú-tu-ú eli amēli imaqqut*$^{ut}$; die a. a. O. S. 206 vermutete Bedeutung "Geltendmachung einer Zahlungs- bzw. Leistungsforderung" würde auch hier passen, wenngleich sie hier nicht zwingend ist. Zu *puquddû*

(1) Torczyners Auffassung dieses Wortes als Stativ des D-Stammes von *tbk* (a. a. O. S. 132) bedarf wohl keiner ausdrücklichen Widerlegung.

(2) An beiden Stellen sind die Belege für *tabāku* und das Adjektiv *tabku* nicht sauber auseinandergehalten; die Verbalformen in ABL 474 Rs. 16; 1437, 5; 1456 5 sind nicht von *tbk* abzuleiten, sondern von *'bk*.

(3) So ist statt des von Thureau-Dangin in RA 21, 28[1] mit Recht als unerklärlich bezeichneten *šu-ku-un-na-še-em* natürlich zu lesen.

(S. 200 f.) findet sich als späte Nebenform auch *puqdû* (vgl. Strassmaier. Nebk. 8, 1 ; 333, 3). *kuburrû* (S. 206) ist bautechnisch wahrscheinlich als " turmartiger Vorsprung, Torturm " zu deuten (vgl. dazu Falkenstein, *Topographie von Uruk* I, S. 39[1] und 44[1] sowie die dort gebotenen Belegstellen). In der Bedeutung " Dicke " begegnet das das Wort noch (parallel zu *mūraku* " Länge ") in dem mittelbabylonischen Brief BEUP Nr. 26, 19.

Gegenüber meiner a. a. O. S. 199 ausgesprochenen Annahme, dass die Nominalform *qutullā*[3] dem Akkadischen eigen sei, hat nun C. Peters in OLZ 1942, 274-276 darauf hingewiesen, dass diese Nominalform einmal und die wahrscheinlich als lautliche Varianten von *qutullā*[3] zu betrachtenden Formen *qitillā*[3], *qutullā* und *qitilla* einige Male auch im Arabischen begegnen. Leider ist es mir mit den mir z. Z. verfügbaren unzureichenden Hilfsmitteln weder möglich festzustellen, ob die von ihm genannten Beispiele den Bestand des Arabischen an solchen Formen einigermassen vollständig geben, noch Bedeutung und Verwendungsweisen der durchweg sehr seltenen Wörter hinreichend genau zu ermitteln. Immerhin ergeben auch die geläufigen Wörterbücher schon so viel, dass diese Wörter sich durchaus nicht wie im Akkadischen zu einer einheitlichen Bedeutungsgruppe zusammenschliessen. Das einzige der Form nach genau entsprechende Wort, عُبُدَّاء (Var. عِبِدَّاء, عِبِدَّى) ist eine gebrochene Pluralform zu عَبْد, die nach einigen Lexikographen besonders die geborenen Sklaven bezeichnen soll. Vier weitere sind Gegenstandsbezeichnungen, also Primärnomina ذُنُبَّى bzw. ذِنِبَّى " Schwanz ", زِمِكَّاء bzw. زِمِكَّى bzw. زِمِجَّى " Vogelsteiss " (vielleicht ein persisches Lehnwort!), قِطِبَّى eine Pflanze, aus der feste Seile hergestellt werden und كِفِرَّى bzw. كُفُرَّى bzw. كُفَرَّى " Palmblütenhülle "). Eine einheitliche Gruppe bilden dann die Wörter für bestimmte Gangarten (دِفِقَّى, قِمِضَّى, هِمِلَّى und هِمِقَّى), bei denen es übrigens nicht feststeht, ob die Abstraktbedeutung primär ist, da sie anscheinend auch weibliche Tiere mit entsprechender Gangart bezeichnen, wie ja auch كِمِرَّى " mit kurzem Körper ausgestattet " offenbar ein Adjektiv ist. Unklarer Herkunft ist غِهِبَّاء bzw. عِهِبَّاء (Var. غِهِبَّى bzw. عِهِبَّى) " Beginn (der Jugend), Zeit (der Regierung) ", so dass als dem akkadischen *qutullā*[3] der Bedeutung nach wenigstens ungefähr entsprechende Wörter noch صِفَقَّى bzw. صَفَقَّى " (ein bestimmtes) Kaufgeschäft ", نِفِضَّى " Er-

schütterung, Erregung" und das unsichere غِلِبَّاء (Var. غِلِبَّة) "Sieg" bleiben. Ich glaube, dass Folgerungen aus diesem Befund wohl kaum möglich sind.

Trotz lautlich keineswegs genauer Übereinstimmung mit akk. *qutullā'* können damit viel eher als diese arabischen Wörter die in fast allen jüngeren aramäischen Dialekten, besonders aber im Syrischen gut bezeugten Verbalabstrakta nach der Form *qətuljā* wie z. B. syr. ܕܠܘܚܝܐ "Trübung", ܗܦܘܟܝܐ "Umwendung", ܛܠܘܡܝܐ "Unterdrückung" u a. m. zusammengestellt werden (vgl. dafür Nöldeke, *Kurzgef. Syr. Gramm.*² § 137; *Mand. Gramm.* § 124; Margolis, *Lehrb. d. aram. Spr. d. bab. Talmuds* § 18 e; Dalman, *Gramm. d. Jüd.-paläst. Aram.*² § 36 b2; Rosenthal, MVAeG 41, 1 S. 74 (palmyrenisch); Spitaler, *Gramm. d. neuaram. Dialekts von Maʿlūla* § 90). Obwohl sich unter diesen einzelne akkadische Lehnwörter befinden, scheint *qətuljā* doch eine echt aramäische Bildung zu sein, die vielleicht nicht nur zufällig an akk. *qututlā'* anklingt. In den anderen semitischen Sprachen habe ich nach dieser Form gebildete Verbalabstrakta bisher nicht feststellen können.

## 2. *ḫašāḫu*

Schon in den Wörterbüchern ist festgestellt worden, dass als Präteritum von *ḫšḫ* sowohl *iḫšiḫ* als *iḫšuḫ* anzutreffen ist; eine Erklärung hierfür wurde aber m. W. noch nicht gegeben. Bei einer Überprüfung der Belege ergibt sich nun, dass das Verbum im Babylonischen und im Assyrischen nach verschiedenen Vokalklassen flektiert wird. Im Babylonischen (und Altakkadischen, vgl. *iḫ-ši-ḫu* CT 32, 2 V 8) gehört es zur *i/i*-Klasse, wobei das *i* infolge des schliessenden Laryngals *ḫ* oft als *e* erscheint; vgl. für das Präteritum *iḫšiḫ* die Wörterbücher, für das Präsens *iḫaššeḫ* z. B. VS XVI 144, 25; OEC III 74, 12; YOS II 119, 13. Wie bei den übrigen Verben dieser Klasse hat dann auch das Präsens des N-Stamms den Vokal *i* bzw. *e* und lautet *iḫḫaššeḫ* (vgl. z. B. VAB VI 80, 7; 81, 11; VS XVI 51, 6). Im Assyrischen hingegen gehört *ḫšḫ* zur *u/a*-Klasse, und diesem assyrischen Sprachgebrauch schliessen sich auch die babylonisch geschriebenen Inschriften der Assyrerkönige an. Das Präteritum heisst hier also *iḫšuḫ* (vgl. ausser den Wörterbüchern etwa noch AKA 17, 2; Sargon 8. Feldz. Z. 110; das Kriegsepos von Tukulti-Ninurta I. Kol. III 20; V 44) und das Präsens *iḫaššaḫ*

(vgl. die Annalen Tukulti-Ninurtas II, Vs. 12) und *tà-ḫa-šu-ḫu* (mit Vokalharmonie) CCT IV 29 a 16). Da es in den vorliegenden Übersetzungen nicht immer beachtet wurde, sei noch einmal ausdrücklich auf den Bedeutungsunterschied des Präsens und des (weit häufigeren) Stativs dieses Verbums hingewiesen: *ḫšḫ* in den präfigierenden Formen bedeutet nur "wünschen, begehren", während der Stativ *ḫašiḫ* "er braucht, er benötigt" zu übersetzen ist. Mir nur ein einziges Mal belegbar ist die *t*-Form *iḫtaššiḫ*; was sie in der Umdeutung *bītu šū inamūti iḫ-ta-aš-ši-iḫ* (CT 27, 14, 31) besagen soll, ist mir nicht klar (1).

## 3. *sakbû*

Im Erstbericht über seinen 8. Feldzug erzählt Sargon, dass er seine *sakbû* (*sak-bu-ú-ia*) mit Hacken ausgerüstet und zum Wegebau eingesetzt habe (Z. 24). Das veranlasste Thureau-Dangin, in seiner ausgezeichneten Ausgabe dieses Textes dieses damals noch nicht anderweit zu belegende Wort mit "Pionier" zu übersetzen, ohne es allerdings gegen das von ihm ebd. S. 66[4] besprochene Wort *kallapu* abzugrenzen. Erneut wurde das Wort dann von Feigin in AnOr XII 88f. behandelt, der, ohne neue Belege beibringen zu können, in *sakbû* die Bezeichnung für den Angehörigen einer niederen sozialen Klasse sehen möchte und das Wort mit der altkanaanäischen Klassenbezeichnung משכבם der Kilamuwa-Inschrift zusammenstellt. Seine etymologischen Versuche sind allerdings nicht recht glücklich. Heute ist das Wort erfreulicherweise kein ἅπαξ λεγόμενον mehr. Es scheint einmal in der grossen Synonymenliste LTBA II 1 vorzukommen, wo in Kol. VII 5 doch wohl zu *sak-bu-*[*u*] zu ergänzen ist. Leider ist das Synonym abgebrochen, und der Zusammenhang hilft nicht weiter. Weit wichtiger sind aber die Zeugnisse aus den altbabylonischen Briefen aus Mari. Durch sie wird zunächst einmal die aus den assyrischen Schreibungen nicht eindeutig abzulesende Lautung des Wortes geklärt; denn wir lesen in TCL XXIII 27, 4 (*I li-im ṣa-b*[*a-am*])

(1) Dennefeld, Geburtsomina S. 29 f. liest *uḫ-ta-aš-ši-iḫ* und fasst das als Passivform des D-Stammes auf. Das ist aber grammatisch nicht möglich, weil das Präsens der passiven t-Form *uḫtaššaḫ* lauten musste Damit entfällt auch sein an sich schon fragwürdiger Versuch, einen von *ḫušaḫḫu* "Hungersnot" denominierten D-Stamm anzusetzen.

*sa-ak-ba-a-am*. Erscheint hier der Endvokal eindeutig als lang, so ist er ebd. 97, 15 und 98 Rs. 6 kurz geschrieben (*sa-ak-bu*), während die Status-constructus-Form *sa-ak-bi* 97, 18 (s. a. ebd. Z. 12) die Quantität des Endvokals nicht erkennen lässt. Das Gleiche gilt auch für die in dem Omentext KAR 422 "Vs." 22-30 bezeugten Schreibungen *sak-bu-ia* und *sak-bi-ia*. Wenn wir die Schreibung *sa-ak-ba-a-am* nicht geradezu als fehlerhaft ansprechen wollen, müssen wir aber trotzdem an der Länge des Endvokals festhalten, da defektive Schreibung langer auslautender Vokale auch sonst gelegentlich vorkommt (vgl. z. B. *li-iš-te-er-sú* für *lištersû* TCL XVII 75,11). Die Belege ergeben weiter, dass *sakbû* offenbar ein kollektiver Singular ist; TCL XXIII 98 Rs. 6 ist er mit LÚ-MEŠ determiniert. Keine endgultige Aufklärung geben die Belege hingegen über die Bedeutung des Wortes. Auf eine Verwendung der *sakbû* im Pionierdienst deutet allerdings keine der Stellen. Die Mari-Briefe sprechen von der Ansiedlung bzw. Umsiedlung der *sakbû*; die Omina in KAR 422 handeln vom Schicksal der eigenen und der feindlichen *sakbû*, das demnach für den König von erheblichen Interesse gewesen sein muss. Im Ganzen genommen befürworten sie also Feigins Auffassung von den *sakbû* als einer sozialen Klasse niederer Ordnung. Eine endgültige Klärung können allerdings nur weitere Belege mit bestimmteren Aussagen über die *sakbû* bringen. Semitischer Herkunft ist das Wort nach seiner Forme kaum; mit der Wurzel *skp* hat es sicher nichts zu tun. Für eine Herleitung aus dem Sumerischen fehlen auch bestimmte Anhaltspunkte, um so mehr als keiner der Belege für das Vorhandensein von *sakbû* in Babylonien spricht. Ob es dann "subaräischer" Herkunft ist? Auch auf diese Frage kann erst die Zukunft eine Antwort bringen.

### 4. *parāṭu*

Das Vorkommen eines Verbums *parāṭu* ist bereits mehrfach beobachtet worden. Über seine Bedeutung besteht aber noch keine volle Klarheit, weil die Belege aus den verschiedenen Literaturgattungen noch nicht zusammengestellt wurden. Es begegnet einmal in assyrischen Ritualen mit Speisen als Objekt; F. Müller in MVAeG 41, 3, 80 hat da als Bedeutung "auftragen, servieren" vermutet. Die gleich zu besprechenden anderen Belege zeigen aber m. E., dass *ak-lu ta-pa-raṭ* im Gegenteil gerade besagt "du räumst das Brot

ab", und *nap-tu-nu am-mar ša par-ṭu* "die Mahlzeit, die abgetragen ist". Der Stativ *pa-riṭ* findet sich nun auch öfter in den Leberomina (vgl. PRT 126, 3; 134, 2 und ebd. S. 12 weitere Belege (1); ferner VAB IV 268, 26 und KAR 423 II 36). Er besagt da offenbar, dass der jeweils genannte Teil der Leber "abgelöst" oder "abgerissen" ist. Dazu passen auch die in der 40. Tafel der Liste, *á* = A = *nâqu* verzeichneten sumerischen Entsprechungen g i r (CT XII 13 IV 7) und b ú r (ebd. III 29 (2). Für sich allein genommen wenig ergiebig ist die von Weidner in BA VIII 4 S. 73 besprochene Stelle *Astr. chald.* Sin 3, 27, die als erläuternde Anmerkung *eliš ip-tar-ṭu pa-ra-ṭu* bietet. Doch hat Weidner auch für diese Stelle ohne Kenntais der anderen Belege "abreissen" als wahrscheinliche Bedeutung des Verbums angenommen. Schliesslich liegt offenbar *prṭ* und nicht *prd* (3) auch vor in dem von Weidner in RSO IX 300 behandelten Omenzitat aus ABL 1237, 5-8, wo von einem *mišḫu* "Meteor (?)" ausgesagt wird, dass es stehen blieb (*izziz*$^{iz}$) und dann (Z. 7) *ip-ru-uṭ* "abriss", womit vermutlich doch das Verlöschen des niederfahrenden Meteors gemeint ist. Für die hier vorgeschlagene Deutung des Verbums lässt sich weiter auch die bereits von Weidner herangezogene Etymologie (vgl. Dalman, *Aram.-Neuhebr. Handwörterbuch*$^2$ S. 347b und Brockelmann, *Lex. Syr.*$^2$ S. 595) anführen sowie die Tatsache, dass (nicht nur im Akkadischen) die Wurzeln mit *p-r* als erstem und zweitem Radikal zu einem grossen Teil dem Sinngebiet des Trennens und Ablösens angehören.

## 5. *naparqudu*

Das Aramäische kennt bekanntlich ein Verbum פרקד "auf den Rücken fallen" (vgl. Brockelmann, *Lex. Syr.*$^2$ S. 606b; Dalman, *Aram.-Neuhebr. Handwörterbuch* S. 353a). Dass diesem im Akka-

(1) Klauber erwägt a. a. O neben *pa-riṭ* auch die Lesung *pa-šiṭ;* die dann notwendige Übersetzung "ist ausgetilgt" passt aber nirgends in den Zusammenhang, da die betreffenden Leberteile doch nicht gut "ausgetilgt sein" können.

(2) Statt *pa-ra-du* ist sicher *pa-ra-ṭù* zu lesen (vgl. auch *šu-uḫ-ḫu-ṭù* ebd. III 28 und *ḫi-ma-ṭù* IV 15), da *prd* "erschrecken" zu den sumerischen Entsprechungen nicht passt.

(3) Die von Weidner a. a. O. angenommene Bedeutung "aufzucken" für *prd* ist nirgends nachzuweisen. Normalerweise heisst es ja auch *iprid*

dischen ein Adverbium *purqidam* "auf den (dem) Rücken" entspricht (vgl. *pur-qí-dam ṣa-lil* "er liegt auf dem Rücken" in CT 37, 45, 3 (= 49, 3) gegenüber *bu-up-pa-ni-šú ṣa-lil* "er liegt auf dem Gesicht" ebd. Z. 4 ([1]) und *pur-qí-dam imqut* "(wenn) er auf den Rücken fällt" ebd. 46, 8. 13 gegenüber *bu-up-pa-ni-šú imqut* "(wenn) er aufs Gesicht fällt" ebd. Z. 2. 5), ist auch bereits erkannt worden; vgl. zuletzt G. Meier OLZ 1940, 25 und als weitere Belegstelle AMT 106, 2, 30 = LKU 86, 4 (*pur-qí-dam nadi*(fehlt in AMT)-*ma sapiḫ*), KAR 151 Vs. 55 (*p. nadâtᵃᵗ*) und 437 Rs. 12 (*p. nadât*), wobei an den beiden letztgenannten Stellen der "Leberfinger" Subjekt ist. M. W. noch nicht bemerkt wurde hingegen, dass im Akkadischen auch das dazu gehörige Verbum *naparqudu* "auf dem Rücken liegen" sehr gut bezeugt ist. Ursache dafür ist, dass man statt *na-pár-qud* meist *na-bar-kut* oder *na-pár-kut* lass und darin eine Variante von *nabalkut* sah (so z. B. Klauber in PRT S. 170 und Jastrow RBA II 1035). Es lohnt daher, die mir bekannten Belege hier kurz zusammenzustellen.

In dem altbabylonischen Zwiegespräch Ḫammurabis mit einer Frau (Sippar 57), das ich bald herausgeben zu können hoffe, lesen wir in I 6 *ša a-na sí-in-ni-iš-tim ip-pa-ra-qá-du* "wer sich zu einer Frau auf den Rücken legt". Alle anderen mir bekannten Belege stammen auf Omentexten, und zwar mit Ausnahme von Kraus, *Texte z. bab. Phys.* 23, 9 ([2]) aus den Leberschaubefunden. Subjekt des Verbums ist meist der Leberteil *kaskasu* (vgl. dazu Klauber PRT S. LIV f.; Belege: *na-pár-qud* PRT 1 lk. Rd. 1; 76, 4; 106, 14; 122, 10; 129, Vs. 9, Rs. 3; CT 20, 14 I 18; 45, 17; CT 31, 36 Vs. 8; Boissier *Choix de textes* S. 94, 8. 10; DA 231, 24; TCL VI 5, 1f. 18. 26: KAR 423 I 19; *na-p*[*ár*?]-*qú-ud* BEUP XIV 4, 9; *ip-pár-qid* Boissier, *Choix* S. 94, 1f.; *it-ta-nap-raq-qad* ebd. 95, 19f.), seltener die Leberpforte(?) *naṣraptu* (vgl. dazu Klauber PRT S. LI; Belege: *na-pár-qú-da-at* CT 20, 31, 17f.; 33, 94; 38 K, 10571, 6f.; *ip-pár-qid* ebd. 31, 15f.; 32, 80f.; 36, 19-23) oder andere Teile (vgl. für den Pyramidalfortsatz *ubānu* Klauber PRT S. XLIII ff.) *na-pár-qu-da-at* KAR 151 Vs. 54; für *amūtu* (Klauber

*iparrid*; allerdings findet sich gelegentlich auch *iparrud* (vgl. CT 23, 13, 18 und *Astr. chald.* Samaš 11, 11).

([1]) Für die Bedeutung des Kompositums *buppānu* (aus *būn pānī* vgl. Landsberger in ZA 42, 162f. und KAR 130, 12).

([2]) Dieses Buch ist mir z. Z. nicht zugänglich.

PRT S. IL ff.) *na-pár-qú-da-at* TCL VI 1, 34; für ŠÀ-ḪUL (1) *na-pár-qud* DA 217 ff., 27), an den anderen Belegstellen ist das Subjekt abgebrochen (vgl. *na-pár-qud* CT 20, 22: 81, 2-4, 279, 7; KAR 422 Rs. 13-15; 433, 7-9; 435, 7-9; *ip-pár-qid* ebd. 435, 10f.) (2). Vielleicht hilft die damit gewonnene richtige Übersetzung von *naparqudu* auch zu einer genaueren Bestimmung der als Subjekt dazu bezeugten Leberteile, da sich doch wohl nur nach aussen heraustretende Leberteile wie z. B. der Pyramidalfortsatz " auf den Rücken legen können ". Ganz gleichartig wird auch der Kausativstamm gebraucht; vgl. dazu KAR 437 Rs. 12 *amēlu šū aššas-su uš-pàr-qad* " der betreffende Mann wird seine Frau auf den Rücken legen ".

Die Konjugation von *naparqudu* entspricht nach den wenigen überlieferten Formen ganz der von *nabalkutu*. Ob das Verbum gemeinakkadisch ist, also auch im Assyrischen gebräuchlich war, lässt sich bis jetzt noch nicht entscheiden. Vielleicht ist es kein Zufall, dass Belege aus nicht literarischen Texten ganz fehlen.

(1) Da mit Boissiers DA z. Z. nicht zugänglich ist, konnte ich das Zitat nur nach Jastrow RBA II 357 geben.

(2) In CT 20, 29, 16 dürfte zu lesen sein: *šumma padānu i[t-t]a!-nap-raq-qad.*

# Die Partikel *'iḏan* bei al-Farrā' und Sībawaih

P. Edmund Beck – Rom

In *Orientalia* 13 (1944) S. 335, Anm. 3 wurde die Edition des *kitāb ma'ānī l-qur'ān* des abū Zakariyyā Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā' in Aussicht gestellt. Jetzt nachdem die Abschrift auf Grund der beiden Handschriften, die Brockelmann (GAL Suppl. I 178) anführt, vollendet ist und ich die Schwierigkeiten überschauen kann, die bis zur Herstellung eines edierbaren Textes noch zu überwinden wären, muss ich gestehen, dass wahrscheinlich auch dieser zweite Versuch (den ersten hat Ṭāhā Ḥusain unternommen) einer Edition des Werkes scheitern wird.

Der Kommentar bietet für die Geschichte des Tafsīr und des Dogmas sehr wenig. Sein Wert liegt in dem reichen Material, das er für die Frühgeschichte der Koranlesung und der arabischen Nationalgrammatik liefert. Koranlesungen und Varianten des Kommentars wurden schon in den Aufsätzen in *Orientalia* 14 S. 355 ff. und 15 S. 180 ff. verwertet und sie werden in weiteren ähnlichen Studien in sehr grossem Umfange verarbeitet werden. Grammatische Ausführungen al-Farrās aber, vor allem solche, die einen Vergleich mit Sībawaih erlauben, könnten in eignen kleinen Publikationen den Arabisten zugänglich gemacht werden. Das Folgende soll eine erste Probe davon sein.

## I. – *'iḏan* bei al-Farrā

### 1) Text

Sure 4, 56 (53):

وقوله «أم لهم نصيب من الملك فإذًا لا يؤتون الناس نقيرا» النقير النقطة فى ظهر النواة (a) وإذًا اذا استؤنف بها الكلام نصبت الفعل الذى فى اوله الياء والنون والالف فيقال اذا أضربك اذا أخز يَك (b) فاذا كان فيها فاء

أو واو أو ثم أو أو أو حرف من حروف النسق فان شئت كان معناها معنى الاستئناف فنصبت بها ايضا وان شئت جعلت الفاء والواو اذا كانتا منها منقولتين عنها الى غيرها (c) والمعنى فى قوله «فاذًا لايؤتون» على فلا يؤتون الناس نقيرا اذًا ويدلّك على ذلك انه فى المعنى والله اعلم جواب لجزاء مضمر كأنك قلت ولئِنْ كان لهم او ولو كان لهم نصيب لا يؤتون الناس إذًا نقيرا وهى فى قراءة عبد الله منصوبة «فاذا لا يؤتوا الناس نقيرا» (d) واذا رأيت الكلام تامّا مثل قولك هل انت قائم ثم قلت فإذًا أضربَك نصبت باذا ونصبت بجواب الفاء ونويت النقل (e) وكذلك الامر والنهى يصلح فى إذًا وجهان النصب بها ونقلها ولو شئت رفعت بالفاعل(1) اذا نويت النقل فقلت ايتِه فإذًا يُكْرِمُك تريد فهو يكرمك إذًا ولا تجعلها جوابا (f) واذا كان قبلها جزاء وهى له جواب قلت إنْ تأتِنى إذًا أُكْرِمُك وإن شئت إذًا أُكرِمَك وأكرِمُك فمن جزم أراد اكرِمْك إذًا ومن نصب نوى فى إذًا فاءً تكون جواباً فنصب الفعل بإذًا ومن رفع جعل إذًا منقولة إلى اخر الكلام كانه قال فاكرمك إذًا (g) وإذا رايت فى جواب إذًا اللام فقد أضمرت لها لئن أو يمينا أو لو من ذلك قوله عزّ وجلّ «ما اتّخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذًا لذهب كلّ اله بما خلق» والمعنى والله اعلم لو كان فيها اله لذهب كلّ اله بما خلق ومثله «وإنْ كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك لِتفترى علينا غيره وإذًا لاتّخذوك خليلا» ومعناه لو فعلت لاتّخذوك وكذلك قوله «كِدْتَ تَرْكَنُ» ثم قال «إذًا لأذَقْناك» معناه لو ركنت لأذقناك إذًا (h) واذا اوقعت إذًا على يفعل وقبله اسم بطلت فلم تنصب فقلت انا إذًا أضربك واذا كانت فى أول الكلام إنّ نصبت يفعل ورفعت فقلت إنّى إذًا أُوذيك والرفع جائز أنشدنى بعض العرب

لا تتركنى فيهم شطيرا إنّى إذًا أَهْلِكَ أو أطيرا

Sure 33, 16:

(i) وقوله «وإذًا لا تُمَتّعُونَ» مرفوعة لأن فيها الواو واذا كانت الواو كان فى الواو فعل مضمر وكان معنى اذًا التاخير أى ولو فعلوا ذاك لا يلبثون

(1) Beide Hss.: بالفعل.

خلافك إلّا قليلا إذا وهى فى إحدى القراءتين «وإذًا لا يلبثوا» بطرح النون يراد به النصب وذلك جائز لأن الفعل متروك فصارت كأنها لأول الكلام وان كانت فيها الواو (k) والعرب تقول إذًا أكسر أنفك إذًا أضربك [إذًا أغمّك][1] اذا أجابوا بها متكلّما (l) فاذا قالوا أنا إذًا أضربك رفعوا وجعلوا الفعل أوْلَى باسمه من إذًا كأنهم قالوا أنا أضربك إذًا ألا ترى أنهم يقولون أظنّك قائمًا فيُعملون الظنّ اذا بدؤا به واذا وقع بين الاسم وخبره أبطلوه واذا تأخر بعد الاسم وخبره أبطلوه وكذلك اليمين يكون لها جواب إذا بدئ بها فيقال واللهِ انك لعاقل فاذا وقعت بين الاسم وخبره قالوا أنت واللهِ عاقل وكذلك إذا تأخرت لم يكن لها جواب لأن الابتداء بغيرها (m) وقد تنصب العرب بإذًا وهى بين الاسم وخبره فى إنّ وحدها فيقولون إنى إذًا أضربك قال الشاعر لا تتركنى فيهم شطيرا إنى إذًا أهْلِكَ أو أطِيرا والرفع جائز وانما جاز فى إنّ ولم يجز فى المبتدأ بغير إنّ لان الفعل لا يكون مقدما فى إنّ وقد يكون مقدّما لو أسقطت

2) Analyse.

*a*) *'iḏan* als *isti'nāfu l-kalāmi* bewirkt Konjunktiv beim folgenden Verb (Imperfekt).

*b*) Geht dem *'iḏan* eine von den *ḥurūf an-nasq* voran, dann besteht doppelte Konstruktionsmöglichkeit:

1) das *'iḏan* kann auch hier Sinn und Wirkung eines *isti'nāf* beibehalten.

2) Die zweite Möglichkeit wird von al-Farrā sehr unklar vorgebracht: *wa'in ši'ta ǧa'alta l-fā'a wa* (Hs. Vehbi Ef.: *'awi*) *l-wāwa 'iḏā kānatā minhā manqūlataini 'anhā 'ilā ġairihā*. Um diese Worte zu verstehen, muss man den Anfang der Ausführungen al-Farrās zu Sure 33, 16 (*i*) heranziehen. Aus ihnen geht hervor, dass die Versetzung von *fa-* und *wa-* darin besteht, dass sie durch ein zu ergänzendes Verb (+ kondizionale Konjunktion) von *'iḏan* getrennt werden. Das hat zur Folge, dass *'iḏ ın* nicht mehr *isti'nāf* ist und daher den Indikativ nach sich hat.

*c*) Erklärung des Koranzitates. Die erste kurze Auflösung ist nach *b* 2 so zu verstehen: *fa* (+ zu ergänzende Protasis), *lā yu'tūna*... *'iḏan* (= Apodosis). Dass *'iḏan* dabei nicht *isti'nāf* und daher ohne Wirkung auf die Konstruktion ist, wird hier durch seine eigne (vorher noch nicht erwähnte) Umstel-

[1] In Hs. Nuru Osm. 459 fehlt [ ].

lung anschaulich gemacht. Der Konjunktiv bei b. Mas'ūd trotz des gleichen *fa'iḏan* wird nur angeführt. Seine Erklärung ist *b* 1 zu entnehmen.

*d*) *fa'iḏan* bei einem vorangehenden Satz, der in sich geschlossen ist (sodass also nach *fa-* keine Protasis eingeschoben werden kann). Hier steht nach *a* der Konjunktiv, der aber von *fa-* allein abhängig gemacht werden kann, d. h. auch bei virtueller Versetzung des *'iḏan* an den Schluss zu rechtfertigen ist.

*e*) Auf die gleiche doppelte Weise kann der Konjunktiv nach *fa'iḏan* bei vorangehendem Imperativ und Prohibitiv erklärt werden. Darüber hinaus ist auch der Indikativ möglich, wenn man nämlich gedanklich nicht nur die Umstellung des *'iḏan*, sondern auch die Ergänzung des (pro)nominalen Subjektes vornimmt, sodass also auch das *fa-* seine Wirkung auf das Verb verliert.

*f*) Leitet *'iḏan* (ohne *fa-*) den Nachsatz einer kondizionalen Periode ein, dann sind alle drei Modi möglich. Die Erklärung des ersten Falles — Apokopat bei virtueller Nachstellung des *'iḏan* — bereitet keine Schwierigkeiten. Wohl aber, dass al-Farrā in der Erklärung des Konjunktivs und des Indikativs mit *fa-* als Einleitung des Nachsatzes operiert. Das *fa-* als Einleitung der Apodosis einer kondizionalen Periode hat den Indikativ (eines darauf folgenden Imperfekts), wie al-Farrā bei Sure 10,81 ausführt. Zusammen mit der Umstellung des *'iḏan* ergibt dies also hier die Erklärung des Indikativs: *fa'ukrimuka 'iḏan*. Das *'iḏan* = *fa-* = *gawāb* mit Konjunktiv dagegen ist nur verständlich, wenn man *gawāb* nicht als Apodosis versteht, sondern als "selbständige Antwort", d. h. als das grammatisch neueinsetzende Aussprechen einer Folgerung, die aus dem Vorangehenden gezogen wird. Al-Farrā handelt von diesem *fa-* mit Konjunktiv (dem also das *'iḏan* mit Konjunktiv genau entspricht) bei Sure 2,33(35): "*falā taqrabā hāḏihi š-šaǧarata fatakūnā...*" *'in ši'ta ǧa'alta "fatakūnā" ǧawāban naṣban*. Wie man sieht, ist dabei der dem *fa-* vorangehende Satz in sich abgeschlossen. In unserem Falle wäre daher *'in ta'tini* durch einen irgendwie zu ergänzenden Nachsatz zu verselbständigen, und dann erst würde das *'iḏan* = *fa-* = *gawāb* mit Konjunktiv folgen.

*g*) Beteuerndes *la-* nach *'iḏan* ist verursacht durch die Auslassung eines Vordersatzes mit *lau* oder *la'in* oder auch eines Schwures.

*h*) In *e* ist der Indikativ durch die Ergänzung des pronominalen Subjektes erklärt worden. Der Indikativ steht auch, wenn das pronominale Subjekt dem *'iḏan* vorangeht. Nur bei seiner Verbindung mit der Partikel *'inna* steht der Konjunktiv; doch ist auch der Indikativ möglich.

Al-Farrās Ausführungen zu Sure 33,16 bringen sachlich nichts Neues mehr, wohl aber finden sich in der Erklärung der grammatischen Erscheinungen neue Gesichtspunkte, die besonders für den Vergleich mit Sībawaih wichtig sein werden.

*i*) Die Erklärung des Indikativs in den beiden Koranzitaten. Das zweite, Sure 17, 78(76): *wa'in kādū layastafizzūnaka mina l-'arḍi... wa'iḏan lā yalbaṯūna ḫilāfaka 'illā qalīlan*, wird nach *'ai* so unvermittelt in die Erörterung über Sure 33, 16 hereingezogen, dass man den Eindruck gewinnt, es sei vorher als Zitat ausgefallen. Die Erklärung selber ist schon in *b* 2 verwertet worden.

*k*) Die Beispiele: *'iḏan 'aksira* u. s. w. gehören zu *a*, nur heisst es hier *'iḏā 'agābū bihā mutakalliman* statt *'iḏā stu'nifa bihā l-kalāmu.*

*l*) Der Fall: *'ana 'iḏan 'aḍribuka* ist schon in *h* erwähnt worden. Hier erfährt er seine Erklärung: das Personalpronomen zieht das Verbum an sich und hebt die Wirkung des *'iḏn* auf; das *'iḏan* an zweiter oder letzter Stelle ist einflusslos. Als Parallele dazu verweist al-Farrā auf *'aẓunnu*, bei dem in gleicher Weise Wirkung oder Einflusslosigkeit auf die Konstruktion des Satzes von der Stellung abhängt, ferner auf die Ausdrücke des Schwures, die das beteuernde *la-* auch nur bei Voranstellung nach sich haben.

*m*) Sonderstellung des *'inna* + Pronomen suffixum wie in *h*. Hier wird auch diese Erscheinung eigens erklärt.

## II. – *'iḏan* bei Sībawaih

Kapitel 237 = ed. Derenbourg I 365,6 – 367,5.

I 365,6-14. Sībawaih zieht sofort als grundsätzliche Erklärung aller Konstruktionen des *'iḏan* die Parallele zu *'urā* (= *'aẓunnu*), die al-Farrā erst in den (zeitlich späteren) Ausführungen zu Sure 33, 16 und auch hier nur zur Erläuterung eines Sonderpunktes (*l*) verwertet. Im übrigen beginnt Sībawaih wie al-Farrā mit *'iḏan* + Konjunktiv, fügt aber einen Fall hinzu, den al-Farrā nicht behandelt hat, nämlich: *'iḏan wallāhi 'aqī'aka.* (Vgl. die ganz andere Verwertung des *wallāhi* bei al-Farrā in *l*).

I 365,14-20: *wa-*(*fa-*)*'iḏan.* Wie al-Farrā (in *b*) stellt auch Sībawaih Indikativ und Konjunktiv zur Wahl. Doch die Erklärung, die beide dafür geben, ist vollständig verschieden. Sībawaih operiert auch hier mit *'urā* (= *ḥasibtu* = *'aẓunnu*) und zwar mit der doppelten Konstruktionsmöglichkeit dieses Verbums *baina smaini.* Al-Farrā verweist auf *'aẓunnu baina smaini* (ohne den Terminus) nicht hier, sondern erst in *l* und scheint dabei nur die Einflusslosigkeit und nicht auch (wie Sībawaih) die Möglichkeit eines *i'māl* zu kennen.

I 365,20–366,15: = *h* und *l* bei al-Farrā: *'ana 'iḏan 'ātīka* (al-Farrā: *'aḍribuka*). Al-Farrā hat hier das *'aẓunnu* zur Erklärung verwertet. Bei Sībawaih fehlt es auch in diesem Punkt nicht. Doch verwendet er hier nicht wie al-Farrā das *'aẓunnu baina smaini*, sondern das *'urā baina l-ismi wal-fi'li*, welches bei al-Farrā vollständig fehlt. Sībawaih reiht noch andere übergreifende Konstruktionen an, darunter auch die kondizionale Periode. Ein Sonderfall der letzteren wird zum Schluss eigens hervorgehoben (366,11-15), nämlich *wa'iḏan* als Einleitung eines zweiten Gliedes der Apodosis. Hier werden alle drei Modi gerechtfertigt. Das erinnert an den Punkt *f* bei al-Farrā. Doch al-Farrā spricht dabei von der einfachen, durch *'iḏan* eingeleiteten Apodosis.

I 366,15 ff. Erklärung des Indikativs in: *'iḏan 'Abdu llāhi yaqūlu ḏāka.* Bei al-Farrā wird dieser Fall nicht ausdrücklich behandelt, er ist aber in *e* vorausgesetzt.

I 366,19: Die Behauptung des 'Īsā b. 'Umar, dass bei *'iḏan* (ohne *wa-* und *fa-*, mit unmittelbar folgendem Verb) *fī l-gawābi* auch der Indikativ

vorkomme, veranlasst Sībawaih Yūnus darüber zu fragen. Yūnus ermahnt ihn, der Tradition zu glauben. Dabei bedeutet *fī l-gawābi* offenbar nicht Apodosis, sondern (selbständige) Antwort, sodass also zum Vergleich bei al-Farrā Punkt *k* heranzuziehen ist.

I 366,20 ff. Sonderkonstruktion: *ʾiḏan ʾaẓunnuhū fāʿilan* (im Gegensatz zu: *ʾiḏan ʾaẓunnahū*).

I 367,1 ff. Kritik der von al-Ḫalīl stammenden Erklärung des Konjunktivs nach *ʾiḏan* durch Ergänzung eines *ʾan*.

### III. – Vergleich

1) Sachlich: Die zwei Hauptgesichtspunkte sind den beiden Grammatikern gemeinsam, dass nämlich *ʾiḏan* den Konjunktiv regiert, wenn es dominierend einsetzt, dass aber der Indikativ steht, wenn seine Wirkung durch tatsächlich oder virtuell vorhandene übergreifende Konstruktionen aufgehoben wird. Von Einzelpunkten fehlen bei al-Farrā: das *ʾiḏan wallāhi ʾagīʾaka,* das *ʾiḏan* eines zweiten Gliedes der Apodosis und die Verbindung der Partikel *ʾiḏan* mit dem Sätzchen, das al-Farrā nur zur Erklärung herangezogen hat: *ʾiḏan ʾaẓunnuhū fāʿilan.* Al-Farrā hat gegenüber Sībawaih als Plus die Sonderstellung des Pronomens in Verbindung mit *ʾinna* und die Erklärung des beteuernden *la–* nach *ʾiḏan.*

2) Formal: Bei Sībawaih ist der Versuch hervorzuheben, zur rationalistischen Erklärung aller Erscheinungen den Vergleich mit *ʾurā* durchzuführen, ferner die Tendenz, von den normalen und fundamentalen Fällen rasch zu kombinierten und differenzierten überzugehen. Auch al-Farrā verrät das Bestreben, alles erklären zu wollen. Dabei bewegt er sich, wie auf Grund anderer Beispiele hinzugefügt werden kann, oft in ebenso abstrusen und gekünstelten Gedankengängen wie Sībawaih. Doch fehlt bei ihm der Versuch der konsequenten Durchführung eines einzigen Grundsatzes. Ferner geht er mehr auf die fundamentalen Fälle ein.

3) Wie ist bei einer derartigen Lage das gegenseitige (Abhängigkeits)-Verhältnis der beiden Grammatiker und der beiden Schulen von Basra und Kufa zu beurteilen?

Die Übereinstimmung in dem Thema und seiner fundamentalen Lösung wird nicht auf das persönliche Verhältnis von Sībawaih und al-Farrā zurückgehen, sondern auf den gemeinsamen Ursprung der beiden Schulen überhaupt.

Die (geschilderte) Art des Sībawaih verrät, dass sich die basrische Schule auf einer entwickelteren Stufe befand als die kufische.

Sehr auffällig ist, dass das Sībawaihische Hauptmotiv der Erklärung auch bei al-Farrā vorhanden ist, aber nur unvollständig und nur in einer Teilfrage. Meines Erachtens spricht dies für folgende konkrete Einzelheit in der Beziehung al-Farrās zu Basra, die aus seinem Kommentar zu gewinnen ist. In diesem wird nämlich Sībawaih niemals genannt, wohl aber Yūnus, einer der Lehrer Sībawaihs. Dieser erscheint bei Sure 12, 10, wo al-Farrā zu den Koranworten: *ya(ta)ltaqiṭhu baʿḍu s-sayyārati* und der damit aufgeworfenen Kongruenzfrage Dichterverse zitiert und den letzten mit: *waʾanšadanī Yūnus al-Baṣrī* einführt. Der Vers findet sich bei Sībawaih I 19, 17 in ähnlichem Zusammenhang. Yūnus ist wahrscheinlich auch an den drei übrigen Stellen gemeint, wo sich al-Farrā unbestimmt auf einen *šaiḫun min ʾahli l-Baṣra* für grammatische Fragen beruft.

Dieser Befund stimmt zu der allgemeinen Lage, die hier in dem Vergleich festgestellt wurde. Man kann daher sagen, dass al-Farrā nicht Schüler des Sībawaih gewesen ist und auch kaum dessen *kitāb* gelesen hat. Die entgegenstehende Notiz, die sich in der Einleitung einer Sībawaihhandschrift findet (Derenbourg, introduction XXIV), dass nämlich unter dem Sitzkissen des al-Farrā ein Exemplar des *kitāb* gelegen und dass sogar schon al-Kisāʾī das Werk des Sībawaih studiert habe, verdient demnach keinerlei Vertrauen. Sie wird erfunden worden sein, um polemisch die Abhängigkeit der Begründer der kufischen Schule von Basra recht zu betonen. Al-Farrā und Sībawaih sind Zeitgenossen gewesen, die sich gegenseitig wenig beachtet haben. Ich würde mich daher auch unter den sehr beträchtlich von einander abweichenden Todesjahren, die die Überlieferung für Sībawaih bietet (161, 177, 180, 188, 194; vgl. Sībawaihs Biographie bei b. Ḫallikān), für das späteste entscheiden.

Doch müssen und sollen weitere Untersuchungen dieses vorläufige Ergebnis bestätigen und vervollständigen oder auch korrigieren.

# La « Conquista persiana di Gerusalemme » ed altre fonti orientali cristiane di un episodio dell'« Orlando Furioso »

Enrico Cerulli – Roma

Tutti ricordano l'episodio che apre il canto XXI dell'*Orlando Furioso:* Isabella, che il saraceno Rodomonte tiene prigioniera, preferisce — in difesa estrema del suo pudore — la morte, ed inganna Rodomonte lasciandogli credere di conoscere un unguento che dia l'invulnerabilità. Cuoce tale presunto farmaco, se ne unge ed induce il saraceno, con il fallace pretesto di sperimentare su di lei la virtù magica dell'unguento, a decapitarla (1).

Già il Rajna, nella sua classica opera (2), dimostrò che fonte dell'episodio è una tradizione cristiana orientale. L'Ariosto ricevette tale tradizione, secondo il Rajna, pel tramite dell'umanista veneziano Francesco Barbaro, il quale già — scrivendo nel 1416 (3) — aveva

(1) *Orlando Furioso*, c. XXIV, ott. 1-30.

(2) P. Rajna, *Le fonti dell'Orlando Furioso,* 2ª ed., Firenze, 1900, pp. 459-463.

(3) Il *De re uxoria*, che contiene il racconto, fu scritto a Padova nello spazio di un mese e poi inviato in omaggio a Lorenzo (di Giovanni) dei Medici per il suo matrimonio con Ginevra Cavalcanti (cfr. A. Gnesotto, *Dei Mediceo-Laurenziani e del codice Padovano del « De re uxoria » di Francesco Barbaro*, in *Atti e Memorie della R. Accademia di scienze, lettere ed arti di Padova*, vol. XXX, 1914, pp. 5 ed 8 dell'estratto). Ne abbiamo un codice, Laurenziano, datato del 24 maggio 1416 (cfr. ibid., p. 6); e, già in una lettera del 1 giugno 1416, Ambrogio Traversari informava il Barbaro di aver letto il *De re uxoria* a Lorenzo dei Medici (cfr. R. Sabbadini, *Centotrenta lettere inedite di F. Barbaro*, Salerno, 1884, p. 11). Del *De re uxoria* cito qui appresso l'edizione di Amsterdam del 1639, non avendo potuto, purtroppo, vedere quella critica del 1915 di Padova, curata dallo Gnesotto. Per il contenuto del libro vedi anche P. Gothein, *Francesco Barbaro. Früh-Humanismus und Staatskunst in Venedig*, Berlino, 1932, pp. 61-99, non scevro, per altro, di qualche esagerazione.

volto a significato diverso il racconto, che nella tradizione orientale è quello di un martirio, facendone invece un esempio eroico di fedeltà coniugale.

Giorgio Levi Della Vida ha ora esaminato nuovamente la questione (1), additando altre fonti orientali della tradizione nell'Egitto cristiano e nella Palestina; e, per il primo, ha rilevato come il racconto sia stato, più tardi, adottato nell'aneddotica musulmana ed appaia in tale forma in Ibn al-Subkī (2), che lo riferisce all'invasione mongola nel ʿIrāq nel 1258 ed alla conseguente caduta del Califfato ʿAbbāside. Per corrispondere all'invito che Giorgio Levi Della Vida fa nel suo scritto agli studiosi perchè contribuiscano con nuovi dati a tale complessa ricerca, e, nello stesso tempo, per esprimere — nel modo che spero gli sia più grato — al mio Maestro carissimo la nostra gioia per il suo ritorno fra noi, mi sono deciso a raccogliere qui di seguito alcuni materiali e note complementari.

## 1. — Nell'Egitto cristiano (ed in Etiopia).

La tradizione del pietoso inganno dell'unguento che fa invulnerabili si trova:

*a*) nella « Storia dei Patriarchi di Alessandria » (3), dalla quale deriva poi la Cronaca di al-Makīn (4);

*b*) nell'opera (araba) sulle chiese e monasteri di Egitto attribuita all'armeno Abū Ṣāliḥ (5).

(1) G. Levi Della Vida, *A Christian Legend in Moslem Garb*, in *Byzantion*, XV, 1940-1941, pp. 144-157.

(2) Ibn al-Subkī (m. 1370) inseriva il suo racconto dell'invasione mongola del 1258 in una delle biografie dei giuristi e tradizionisti musulmani della scuola Šāfiʿita. Cfr. Levi Della Vida, op. cit., p. 145.

(3) Ed. Evetts in *Patr. Or.*, V, pp. 162-164; ed. Seybold in *CSCO. Script. arab.*, ser. III, t. VII, *Textus*, p. 193-194. Propriamente il racconto si trova nella Vita del Patriarca Michele I (744-768), che ha generalmente per fonte Giovanni Diacono, già segretario dello stesso Patriarca.

(4) *Historia Saracenica, arabice olim exarata a* Georgio Elmacino *et latine reddita opera ac studio* Thomae Erpenii, Leida, 1625, p. 99. Della Storia abbiamo una traduzione etiopica in vari codici (cfr. C. Conti Rossini, *Manoscritti ed opere abissine in Europa*, in *RRAL.* sc. mor., 1899, p. 621). Anche per questa via dunque il racconto è entrato nella letteratura etiopica.

(5) *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abû Ṣâliḥ the Armenian*, ed. B. T. A. Evetts, in *Anecdota Oxoniensia. Semitic Series*, Oxford, 1895, pp. 107-109 testo; pp. 240-242 trad. Abū Ṣāliḥ scrive, secondo l'Evetts, nei primi anni del secolo XIII.

In entrambe queste opere il racconto si svolge durante la lotta che l'ultimo Califfo Omayyade, Marwān II, sostenne nel 750 d. Cr. in Egitto, dove si era rifugiato, contro i partigiani del fondatore della nuova dinastia degli ʿAbbāsidi e contro i Cristiani che non gli furono favorevoli. In tale crisi i Cristiani dell'Alto Egitto furono razziati: da truppe musulmane (secondo la « Storia dei Patriarchi ») oppure dai Bašmūriti, popolazione cristiana semibarbara del Basso Egitto (secondo Abū Ṣāliḥ).

A queste due fonti bisogna aggiungerne una terza, sin ora inedita:

*c*) la raccolta dei Miracoli del santo (egiziano) Giulio di Aqfahs. Questi racconti sono stati tradotti dall'arabo in etiopico; e la tradizione sul farmaco di invulnerabilità è, nella versione etiopica, il XVII miracolo della collezione (1). Ne dò qui di seguito la traduzione italiana da me fatta sul codice parigino, d'Abbadie 110 (= Conti Rossini 164) (2), le cui fotografie mi sono state cortesemente comunicate dal P. Jean Simon.

(fol. 76r) « Venite ora, chè vi narrerò questo gran miracolo accaduto ai miei tempi — di me, povero Alessandro (3), — a gloria del Signore e di S. Giulio.

C'era un piccolo convento su di una collina fuori di Alessandria, in cui erano trenta vergini monache. E, vicina ad esso, nei dintorni, era una gente di quelle chiamate: Barbari. Questi Barbari venivano in Egitto per combattere con i Greci (4), chè quel convento era dei Greci. Erano (i Barbari) settecentomila, validi e forti in guerra e tutti pagani. Si mossero, avanzarono ed assalirono i paesi di Alessandria e tutti i monasteri che erano vicini a quella (città). Così entrarono anche in quel convento di vergini e distrussero quanto conteneva.

(1) Anche la redazione araba dei Miracoli, da cui questa etiopica deriva è inedita (Per i codici arabi che la contengono vedi appresso). Non essendomi possibile ora avere le fotografie della redazione araba, dò intanto qui la traduzione di quella etiopica: ciò che è sufficiente all'identificazione storica del racconto.

(2) Cfr. C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie,* in *JA.* 11ª ser., II, 1913, p. 36. Il codice è del XVIII secolo.

(3) Circa il Patriarca Alessandro, presunto autore dei Miracoli di Giulio di Aqfahs cfr. appresso p. 445.

(4) L'etiopico *Romāwyān* p. 445 qui è traduzione dall'arabo *Rūm,* e cioè i Bizantini.

C'era allora, fra le monache, una giovane vergine, che i genitori avevano votata e lasciata nel monastero al nome di S. Giulio, sin da quando essa era bambina di tre anni. Quando i Barbari la videro, si commossero e meravigliarono molto per la bellezza di lei e la sua figura e la sua graziosa persona. E si dicevano tra loro: ' Davvero non abbiamo visto altra figura come quella di cotesta fanciulla '. (fol. 76 v°) E la trassero a parte dalle sue compagne, chiedendosi: ' Che faremo di questa ? '. Alcuni dicevano: ' Tiriamola a sorte ! '. Altri dicevano: ' Vendiamola per denaro ! '. Altri ancora dicevano: ' Diamola al nostro *awfāri !* ' e cioè al loro principe. Simili cose si dicevano tra loro quegli infedeli a proposito della fanciulla.

Essa, poi, aveva grande fede e fiducia in S. Giulio, durante tutta la sua vita; ed aveva fatto dipingere l'immagine del santo su di una tavola di legno ed aveva posto l'icone nella sua camera perchè le fosse di aiuto. Sempre teneva una lampada innanzi all' icone, al di sotto; e profumava (il santo) con odori e lo incensava e lo supplicava che la salvasse dalle insidie dell'Inimico. Quando quei pagani la tolsero dal luogo dove stava per portarla fuori, essa levò gli occhi a S. Giulio, e disse: ' Signor mio, S. Giulio, martire di Cristo, siimi oggi commilitone e salvami da questi infedeli che non avviliscano la mia verginità ! Tu mi farai giungere a Dio '.

Così, quando quegli infedeli vollero condurla al loro re, essa si rivolse loro dicendo: ' Aspettatemi un poco che io vada a prendere una cosa buona pel vostro re: ecco, sarà cosa di molto valore '. E quelli, per il loro troppo amore per lei, furono lieti che essa parlava loro con voce soave e la lasciarono portare (quel che voleva). Allora essa, saggia e prudente, entrata in camera, prese un vaso e lo riempì dell'olio della lampada che stava innanzi a S. Giulio; e tornò da loro lietamente ed uscendo diceva: ' Signor mio, S. Giulio, sta con me sin quando io riceva la corona del martirio e venga da te nella mia purità ! '. Ciò detto, si unse tutto il corpo di quell'olio ed uscì verso quelli.

Essi la portarono quindi dal loro capo, il quale, vistala, stupì della giovinezza e della grazia di lei. Ed essa gli chiese: ' Sei tu il capo di questo popolo ? '. Rispose: Sì ! '. Quella continuò: ' I miei genitori, che mi hanno allevato, erano gente forte e guerriera. Essi mi diedero una medicina che si beve prima di partire alla guerra. Quando andavano in guerra, ne bevevano; ed, untosene anche tutto il corpo, partivano. Per questo nè lancia nè freccia li colpiva; e le spade innanzi a loro si liquefacevano come cera. Se anche tu dessi

tutte le tue ricchezze, non troveresti una simile cosa. Prendila ora e lasciami andare, chè io sono una serva del Signore. Non farmi male! E, se non credi alle mie parole, io ne berrò e vedrai. Venga il più forte e valoroso dei tuoi soldati, si accosti a me, e vedrai quel che accadrà: lo ridurrò come spazzatura al tuo cospetto perchè ti divenga (fol. 77 r) degno di fede il mio discorso '.

Questo diceva quella vergine per prudente consiglio da parte del Signore; preferiva essere uccisa anzi che la avvilissero i Gentili Così gli mostrò quell'olio e gli disse: ' Eccolo '. Ne bevve essa un poco e se ne unse il corpo. Ed in cuor suo pregava il Signore e S. Giulio, dicendo: ' Stammi a fianco in quest'ora; e stordisci il cuore di questi empi sin che io ottenga la corona del martirio '. Poi, finita la preghiera, disse loro: ' Se tra voi c'è un forte (guerriero) ed ha una spada affilata, mostri egli la forza su di me, perchè voi proviate e vi persuadiate come è questo farmaco '.

C'era lì uno che era stato costituito presso il loro principe (1), (subito) dopo di lui. Costui era un uomo molto saggio e capì che quella ragazza lo faceva a disegno e prese a gridare: ' Non è forse a disegno che essa fa ciò, per essere uccisa e morire piuttosto che perdere la virginità? '. Allora venne S. Giulio e stette innanzi a quel rinnegato e gli mise un morso alla bocca perchè non finisse, sin che la decapitavano, il discorso che egli aveva cominciato.

Presto un giovane forte irruppe di un salto ed aveva una spada affilata e lucente per incoronare (del martirio) la vergine fanciulla. E quella santa volse la faccia volenterosamente, si tolse il cappuccio e porse il collo, gridando: ' Colpisci con tutta la tua forza e senza pietà! '. Quello colpì la vergine santa e la decapitò.

E quel giovane che aveva compreso il proposito della fanciulla come essa lo avesse fatto ad arte, credette; e giurava grandi giuramenti, dicendo: ' Io farò tutto quanto tu mi hai comandato; e darò 600 denari alla tua chiesa '. Quando egli ebbe detto così, S. Giulio lo lasciò che quello era vicino a morte per il gran tormento che ebbe; e rimase due giorni abbandonato come morto. Quando poi rinvenne, ordinò che restituissero quanto avevano tolto al monastero delle monache; e consegnò la salma della martire ad una monaca, dandole vesti pregiate e profumi; ed ordinò che le facessero solenne-

(1) Il testo etiopico: ፌቀዊሞ ፡ ኀበ ፡ ርእሰ ፡ መኳንናሙ ፡ è probabilmente dovuto ad una inesatta interpretazione del testo arabo, che sembra parli invece proprio del principe in persona.

mente funerali come si conveniva. Dopo averne celebrato i funerali, quelle monache la seppellirono. Quindi egli diede alla chiesa 600 denari e molti doni, e se ne tornò al suo paese in pace. Chiunque udì (il fatto), glorificò il Signore e il Suo martire S. Giulio. E le monache, quando videro la salvezza che avevano ottenuto da Dio e da S. Giulio, ringraziarono Nostro Signore Gesù Cristo ed il suo purissimo martire S. Giulio, altare dello Spirito Santo ».

Quale posto occupa questo racconto dei Miracoli di Giulio di Aqfahs nella storia della trasmissione della tradizione di cui trattiamo? Giulio di Aqfahs è celebre nell'agiografia copta leggendaria: egli figura in parecchi Atti di martiri della persecuzione di Diocleziano in Egitto come un pietoso carceriere, che raccoglieva dalla voce stessa dei confessori il racconto dei martirii; ed è quindi tradizionalmente diventato l'autore di parecchi Atti dei martiri. Gli agiografi hanno ancora fatto di questo leggendario personaggio un convertito al Cristianesimo e più tardi un martire. Di Giulio di Aqfahs noi abbiamo gli Atti che lo rappresentano nella sua attività di amico dei martiri ed insieme ne narrano la gloriosa fine. Il ciclo di Passioni attribuite a Giulio di Aqfahs si trova già entro la letteratura copta, e nelle letterature arabe ed etiopiche (1). Degli Atti dello stesso Giulio non si ha ora che il testo arabo (2) ed una traduzione etiopica (3).

(1) Cfr. É. Amélineau, *Les Actes des martyrs de l'Église copte. Étude critique,* Paris, 1890, pp. 123-184, 212-226; H. Delehaye, *Les martyrs d'Égypte,* in *Anal. Boll.,* XL, 1922, p. 138; Togo Mina, *Jules d'Aqfahs et ses œuvres,* in *Bull. de l'Assoc. des Amis de l'art copte,* III, 1937, p. 45.

(2) Un breve sunto degli Atti, secondo il codice arabo 4788 della Bibl. Naz. di Parigi, che è recente (cfr. *ROC.* 1909, p. 186) è stato fatto da P. Dib, *Jules d'Aqfahs,* in *ROC.* 1910, pp. 301-306. Gli Atti si trovano anche in codici al Cairo: in un ms. del Patriarcato Copto del secolo XVII ed in un codice del Museo Copto attribuito al secolo XIV/XV (cfr. G. Graf, *Catal. de mss. arabes chrétiens conservés au Caire* [= *Studi e Testi,* 63], Città del Vaticano, 1934, pp. 185 e 273); due altri mss. sono, come mi comunica il P. J. Simon, nella biblioteca della vecchia chiesa della Vergine di Ḥārah Zuwaylah, ed uno di essi è datato dal 1109 E. M. (= 1392/3 A. D.).

Gli Atti sono compendiati nella notizia consacrata a Giulio d'Aqfahs, il 22 tūt, nel Sinassario Arabo dei Copti: ed. Forget, in *CSCO. Script. arab.*, 3ª ser., XVIII, *Textus*, pp. 39-41; *Versio*, p. 35-36.

(3) Nel citato codice d'Abbadie 110, del secolo XVIII. — La notizia di Giulio d'Aqfahs nel Sinassario Etiopico, il 22 maskaram, deriva dalla notizia del Sinassario Arabo; cfr. trad. E. A. W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church,* I, Cambridge, 1928, pp. 80-83.

Gli Atti di Giulio di Aqfahs non solo seguono il tipo solito delle Passioni dei martiri nell'agiografia copta, ma anzi portano, mi pare, all'esasperazione le qualità negative di quegli scritti ([1]). Essi sono dunque sicuramente posteriori almeno ad alcuni degli Atti dei singoli martiri, attribuiti a Giulio stesso.

Agli Atti di Giulio di Aqfahs segue (ma, in arabo, non in tutti i codici) una raccolta di Miracoli dello stesso santo ([2]). Sono, nella redazione etiopica ([3]), in tutto 20 racconti, di cui il diciassettesimo è quello qui sopra tradotto. Questi Miracoli presuppongono gli Atti e sono quindi ancor meno antichi. Essi si presentano collegati in un'unica omelia, che sarebbe stata pronunziata dal Patriarca Copto Alessandro I, perciò nientemeno nella prima metà del IV secolo ([4]). Inutile dire che tale attribuzione è certamente fantastica ([5]). Comunque, per il problema della data della composizione della raccolta dei Miracoli, occorre tener presente che, come a me sembra sicuro, i singoli racconti possono avere una diversa origine ed una diversa storia di trasmissione ([6]). Perciò la data della composizione va intesa piuttosto come data nella quale i vari racconti sono stati legati insieme col tenue

([1]) Giulio d'Aqfahs muore, infatti, martire tre volte ed è prodigiosamente risuscitato le prime due volte perchè lo spettacolo di un suo successivo martirio edifichi ed induca alla conversione folle intiere, che assistono e chiedono di morire con lui. — Per i caratteri generali delle Passioni copte cfr. H. Delehaye, *Les martyrs d'Égypte,* cit., pp. 149-154.

([2]) Si trovano, nell'arabo, in due codici del Cairo: quello del Museo Copto e quello di Ḥārah Zuwaylah del 1392/3 A. D. (cfr. sopra, p. 444 nota 2). Frammenti dei Miracoli sono però in un altro codice del Museo Copto, datato dal 1360 e 1363 A. D.: cfr. Graf, op. cit., pp. 265-266, n. 712, ff. 287$^{r}$, 339$^{r}$.

([3]) Nel codice citato d'Abbadie 110.

([4]) Cfr. O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Liter.*, II, 2$^{a}$ ed., Friburgo in Brisgovia, 1923, pp. 34-44.

([5]) Anche altre omelie di martiri sono attribuite dai Copti al Patriarca Alessandro I: cfr. Bardenhewer, op. cit., t. c., p. 36; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (= *Studi e Testi,* 118), Città del Vaticano, 1944, p. 310.

([6]) Nulla potrebbe meglio provarlo che il paragone con la complessa storia della formazione della raccolta dei Miracoli di Maria, di cui ho detto nel mio lavoro *Il Libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino,* Roma, 1943. Beninteso, occorrerebbe anche vedere se la composizione della raccolta dei Miracoli di Giulio dl Aqfahs è uguale in tutti i codici. Il citato codice del Museo Copto (Graf, *Catal.*, cit., n. 716 [2]), per esempio, è mutilo e non contiene che 17 racconti.

legame dell'omelia dello Pseudo-Alessandro. Basterà considerare che proprio il racconto diciassettesimo, di cui ci occupiamo, originariamente non è un miracolo nè si riferisce a Giulio di Aqfahs; e quindi il compilatore, per introdurlo nella raccolta, ha dovuto intercalare in esso il nuovo episodio dell'intervento di Giulio di Aqfahs, che prodigiosamente impedisce al Barbaro di parlare e svelare il pio inganno della martire.

Mi riservo di esaminare in altro mio lavoro la storia della trasmissione dei singoli racconti. Qui mi limiterò ad indicare un particolare, che può esser tenuto come indizio almeno di un termine *post quem* per la compilazione della raccolta dei Miracoli. Nel terzo racconto si parla di una « isola », che cammina nel Mar Egeo e minaccia di affondare con molti passeggieri di una nave che erano scesi colà. L' « isola » è una balena. S. Giulio appare ed ordina alla balena di portare quegli uomini, e le loro navi a rimorchio, sino ad Alessandria.

Facilmente gli studiosi riconosceranno in questo racconto i punti di contatto con l'avventura dell'isola-balena che è narrata nel « primo viaggio » di Sindbād, la nota raccolta di avventure marinare inclusa nelle « Mille ed Una Notte ». Dipende il Miracolo di Giulio di Aqfahs dal Sindbād? Altre due fonti sembrano possibile nelle letterature cristiane orientali: il Romanzo di Alessandro (dello Pseudo-Callistene) ed il *Physiologus*. Ma lo Pseudo-Callistene nel testo etiopico, che è traduzione dell'arabo, ha una redazione differente dal testo greco; la balena inghiotte i naviganti (1). Ciò sposta il racconto dal tema

(1) Testo greco dello Pseudo-Callistene (*Historia Alexandri Magni* [*Pseudo-Callisthenes*], vol. I, *Recensio vetusta*, ed. G. Kroll, Berlino, 1926, p. 107): πεισθεὶς [δὲ] αὐτοῖς συνεχώρησα διαβαίνειν. καὶ ἐκβάντων αὐτῶν ἐπὶ τὴν νομιζομένην νῆσον ὥρας διελθούσης ἄφνω ἔδυνε ⟨τὸ⟩ θηρίον εἰς τὸν Βυθόν. ἡμῶν δὲ κραξάντων καὶ ἀφανοῦς γενομένου τοῦ θηρίου, οἱ μὲν κακῶς ἀπώλοντο σὺν τῷ γνησιωτάτῳ φίλῳ· καί λίαν ἠχθόμην τοὺς βαρβάρους ζητήσα οὐχ εὗρον.

La versione siriaca segue perfettamente il greco. Cfr. E. A. W. Budge, *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge, 1889, p. 169 testo, p. 95 trad.

La versione etiopica invece ha (ritraduco qui in italiano dal testo edito dal Budge): « ordinai loro di salire sulla nave; e [Filone] pose con loro molte armi, marine e terrestri. E mandò con loro 800 uomini dei grandi del regno. Quando si avvicinarono ad essa (isola) e la videro, ecco una fiera marina inghiottì la nave e quel che era sopra ».

Valga questo piccolo indizio anche a richiamare l'attenzione sull'interesse di un riesame critico delle versioni orientali del Romanzo di Alessandro.

qui studiato. Ignoro, tuttavia, se la novità del passo etiopico sia già nell'arabo, che io non posso verificare, oppure dipenda solo da una erronea interpretazione del traduttore etiope. Quanto al *Physiologus*, in esso la leggenda è piuttosto dell'isola-tartaruga anzi che dell'isola-balena, sia pure con qualche sovrapposizione delle due versioni (1). Ora l'isola-tartaruga è una differente figura del tema dell'isola animata, come una terza figura ancora è quella dell'isola-serpente (2).

A parte queste considerazioni preliminari, è da osservare che il racconto dei Miracoli di Giulio di Aqfahs differisce sostanzialmente da quelli del Romanzo di Alessandro e del *Physiologus* per una circostanza fondamentale: in quei due scritti (Pseudo-Callistene e *Physiologus*), le navi periscono insieme con i naviganti, quando l'isola si sommerge; invece nel racconto di Giulio di Aqfahs, come nel Sindbād, la nave ed i marinai sono salvi. Anzi è proprio il salvataggio il momento interessante del racconto di Giulio di Aqfahs, come la salvezza di Sindbād è la conclusione dell'avventura araba. Perciò, con le riserve imposte dalle circostanze e dalla stessa natura di simili indagini, sembra in conclusione che si possa ammettere che la fonte del racconto dell'isola-balena (3)

(1) Il testo greco ha: μέγα ἐστὶ πάνυ, ὅμοιον νήσῳ· ἀγνοοῦντες οὖν οἱ ναῦται, δεσμεύουσι τὰ πλοῖα αὐτῶν εἰς αὐτὸ ὡς ἐν νήσῳ, καὶ τὰς ἀγκύρας καὶ τοὺς πασσάλους τῶν πλοίων πήσσουσιν, ἅπτουσι δὲ ἐπάνω τοῦ κήτους πυρὰν εἰς τὸ ἑψῆσαι ἑαυτοῖς τι· ἐπὰν δὲ θερμανθῇ, δύνει εἰς τὸν βυθὸν καὶ βυθίζει τὰ πλοῖα (*Physiologus*, ed. F. Sbordone, Milano, 1936, p. 67). La versione etiopica, che fu fatta direttamente dal greco nella prima fase della letteratura etiopica (V-VI secolo), ha precisamente (ritraduco in italiano dal testo etiopico dell'edizione di F. Hommel, *Die äthiopische Übersetzuug des Physiologus*, Berlino, 1877, p. 16-17): « Essa è molto grande come un'isola. Ed, ignorandolo [i naviganti], si pongono su qnel cetaceo come su di un'isola a cuocere pesce. Pel calore (del fuoco) si immerge nel mare ed affonda cosi anche le navi ». I due passi si trovano, nel greco come nell'etiopico, nel capitolo sulla tartaruga.

(2) Le versioni sin allora note furono diligentemente raccolte nel lavoro di J. Runeberg, *Le conte de l'Ile-Poisson*, in *Mémoires de la Société néophilologique à Helsingfors*, III, 1902, pp. 343 ss. Su tale specifica questione mi riservo di tornare altrove.

(3) Segnalerò qui che il motivo della balena prodigiosa si ritrova in un racconto dei Miracoli di Maria: T 51 della mia classificazione. I monaci di un monastero copto hanno, per prodigio di Maria, ai loro ordini per 12 anni un diavolo. Essi gli chiedono che porti loro un pesce: ed il diavolo invece porta nel convento una balena, sulla quale è una nave con molti naviganti che si convertono dal paganesimo e si fanno monaci (la nave è, lo si noti,

nei miracoli di Giulio di Aqfahs sia stata proprio l'avventura di Sindbād (1).

Ora i viaggi di Sindbād sono riportati dal De Goeje al X secolo (2), e, recentemente, da F. Gabrieli anzi al secolo XI o XII (3). Abbiamo così un termine *post quem* per la raccolta dei Miracoli di Giulio di Aqfahs, che va collocata nel periodo arabo della letteratura cristiana di Egitto, dopo il secolo XI e prima del secolo XIV (4).

*diba we'etu ʿāsā ʾanbari ʾābiy:* « sopra quel pesce, gran cetaceo »). Vedi *Ta'amra Māryām*, Addis Abeba, 1924 [etiopico], pp. 276-281. (Per questo volume [T] ed il suo contenuto cfr. il mio *Libro etiopico dei Miracoli di Maria*, cit., pp. 37-44).

(1) Conviene qui brevemente accennare ad un'altra questione. Già M. J. DE GOEJE in due suoi lavori (*De reizen van Sindebaad*, in *De Gids*, 1889, n. 8; *La légende de S. Brandan*, in *Actes du 8ème Congrès International des Orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm*, Leida, 1890, pp. 43-76) è giunto alla conclusione che esiste una connessione tra i Viaggi di Sindbād e la *Navigatio S. Brandani* nel senso che un monaco o marinaio irlandese avrebbe inteso narrare in Oriente i viaggi di Sindbād e ne avrebbe tratto motivo per arricchire di nuovi elementi le tradizioni già correnti sul santo di Clonfert (DE GOEJE, *La légende*, cit., p. 54). Punto di contatto sarebbe stata proprio la narrazione dell'isola-balena di Sindbād, che sarebbe così venuta ad aggiungersi ad un motivo della tradizione irlandese: quello della balena Jasconius « nuovo carro senza vela nè remi » agli ordini di S. Brandano.

È da notare che, accogliendo le conclusioni del De Goeje, avremmo ancora una sorprendente analogia fra la composizione della *Navigatio S. Brandani* (che combina i due temi della balena-isola e della balena agli ordini del Santo) ed il racconto dei Miracoli di Giulio di Aqfahs, che si svolge, come si è visto, proprio per la combinazione di analoghi due temi, il primo dei quali (isola-balena) è mutuato anche qui al Sindbād.

(2) Propriamente il de Goeje, fissato come termine *post quem* la seconda metà del IX secolo (perchè l'autore del Sindbād conosce Ibn Ḫurdādbeh), è indotto dalla comparazione proprio con le tradizioni occidentali (S. Brandano ecc.) a concludere (*De reizen*, cit., p. 35): « Doch het is niet gewaagd, hier te zeggen, dat reeds omstreeks het jaar 1000 de reizen van Sindebaad veel gelezen en ververteld werden », in quanto « De monnik, die in 't begin der 11e eeuw het verhaal van de reizen van Sint Brandaan geschreven heeft, kende Sindebaad ook reeds in hoofdzaak ».

(3) F. GABRIELI, *I viaggi di Sindbàd*, Firenze, 1943, p. 94. L'ipotesi del Gabrieli renderebbe un po' più complicata la riconnessione con la *Navigatio S. Brandani*, dato che già il poema anglo-normanno (derivante da una più antica redazione latina) si ammette ora composto intorno al 1120 (cfr. *The Anglo-Norman Voyage of St. Brendan by Benedeit. A Poem of the Early Twelfth Century*, ed. E. G. R. Waters, Oxford, 1928, p. XLII).

(4) Data del codice di Ḥārah Zuwaylah (cfr. sopra, p. 444 nota 2).

Così stando le cose per il racconto dei Miracoli di Giulio di Aqfahs, quali sono dunque i rapporti fra le tre fonti egiziane (1) della tradizione del farmaco di invulnerabilità? La più antica è la « Storia dei Patriarchi ». G. Levi Della Vida ha già chiarito per quali ragioni sembra improbabile che il nostro racconto vada attribuito all'autore del primo fondo di quella Storia (per il tratto concernente la biografia del Patriarca Michele I) e cioè al diacono Giovanni, personaggio dell'VIII secolo e contemporaneo degli avvenimenti (2). Ma, comunque, la Storia ci porta in ogni caso all'epoca del suo compilatore Severo ibn al-Muqaffa' vescovo di al-Ašmūnayn, quindi alla fine del X secolo (3): assai prima quindi dei Miracoli di Giulio di Aqfahs, come si è visto; ed almeno tre secoli prima di Abū Ṣāliḥ (4).

Si può dubitare se si sia avuta tradizione diretta dalla « Storia dei Patriarchi » alle altre due fonti. La narrazione, infatti, è sostanzialmente identica; ed in questa identità presenta alcuni caratteri che la differenziano dalle redazioni accolte, come vedremo, nelle altre letterature orientali. È legittimo quindi parlare di « redazione egiziana ». Tuttavia, aggiungiamo subito, le nostre tre fonti egiziane divergono in alcuni particolari. Queste divergenze possono, mi pare, in alcuni casi essere spiegate non come indizi di una fonte diversa, ma soltanto come conseguenza del differente contesto nel quale il racconto si è venuto a trovare. Così l'ubicazione del fatto, che era indeterminata nella « Storia dei Patriarchi » (5), ha dovuto essere precisata in Abū Ṣāliḥ, che raccoglie le storie e la descrizione delle singole chiese e monasteri in vari capitoli sotto i singoli nomi; e perciò il racconto

(1) Trascuro qui, beninteso, al-Makīn, che come si è detto, compendia la Storia dei Patriarchi; ed al-Maqrīzī (*al-Ḫiṭaṭ*, ed. Būlāq, II, p. 493 = F. Wüstenfeld, *Macrizi's Geschichte der Copten*, in *Abhandl. der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1845, p. 22 testo, p. 57 trad.) che si si limita ad un brevissimo riassunto.

(2) Levi Della Vida, *A Christian Legend*, cit., p. 152.

(3) Cfr. G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*, Friburgo in Brisgovia, 1905, pp. 42-46; Id., *Severus ibn al-Muḳaffa'*, in M. Buchberger, *Lex. f. Theol. u. Kirche*, 2ª ed., IX, 1937, p. 510.

(4) Cfr. sopra, p. 400, nota 5.

(5) La « Storia » si limita a dire che i seguaci di Marwān II distrussero chiese e conventi nell'Alto Egitto « sin che giunsero all'Oriente », alla regione orientale del paese (*Patr. Or.*, V, p. 163). L'espressione, notiamolo, è ripresa da Abū Ṣāliḥ che dice del suo convento di al-Ḥumaydāt « monastero ad Oriente di questa contrada (dell'Alto Egitto) », (*Churches and Monasteries of Egypt*, cit., p. 106 testo, p. 240 trad.).

è fissato nel monastero di al-Ḥumaydāt nell'Alto Egitto (1), formando così un brano che è incluso tra quello dedicato al famoso Convento Bianco (di Scenute) e quello dedicato alle chiese della città di Aḫmīm. Analogamente, l'autore dei Miracoli di Giulio di Aqfahs ha fissato, a sua volta, l'ubicazione del racconto nei pressi di Alessandria, in quanto il fatto doveva esser collegato, come gli altri Miracoli della raccolta, con la chiesa di Giulio di Aqfahs in Alessandria (2), meta di pellegrinaggi per i Copti nel Medio Evo. E, di conseguenza, il raccordo è assicurato ancora mediante due circostanze, evidentemente interpolate *ad hoc:* l'intervento prodigioso di S. Giulio che fa ammutolire il capo che voleva svelare il pio inganno della monaca e l'uso, come preteso farmaco, dell'olio della lampada posta innanzi all'icone di S. Giulio.

Per quanto concerne Abū Ṣāliḥ, notiamo due altre divergenze: egli è il solo, fra le fonti egiziane, a conoscere il nome dell'eroina: Febronia (3), nome che rimane, d'altronde, isolato nell'insieme della ricca tradizione del racconto in Oriente ed in Occidente e che appare quindi dovuto piuttosto alla fantasia di Abū Ṣāliḥ (o della sua fonte). L'altra concerne i Bašmūriti, che nella Storia dei Patriarchi appaiono come fieri avversari di Marwān II ed invece in Abū Ṣāliḥ sono gli alleati di Marwān, che se ne serve per razziare appunto l'Alto Egitto.

(1) Si ricordi che « al-Ḥumaydāt » (villaggio presso Qenah sulla via per Denderah) è una emendazione proposta da G. Levi Della Vida (op. cit., p. 151, nota 20) per « al-Ǧīmudāt » del codice (unico) di Abū Ṣāliḥ.

(2) Di tale chiesa, di cui la raccolta dei Miracoli celebrano le reliquie e gli ornamenti, non resta oggi traccia alcuna. Essa, secondo i Miracoli, era nel quartiere detto τὰ Βουκόλου, presso la famosa chiesa di S. Marco e se ne attribuiva, leggendariamente, la fondazione all'imperatore Costantino. Sul quartiere e la chiesa di S. Marco cfr. A. Calderini, *Dizion. dei nomi geogr. e topogr. dell'Egitto greco-romano*, I, Cairo, 1935, pp. 105, 173-174; J. Faivre, *L'église Saint-Sabas et le martyrium de Saint-Marc à Alexandrie,* in *Bull. de l'Assoc. des Amis de l'art copte*, III. 1937, pp. 59-74.

(3) Il nome di Febronia, come è già stato osservato da A. J. Butler nelle sue note ad Abū Ṣāliḥ (*Churches and Monasteries of Egypt,* cit., p. 240, nota 3), deriva dalla diffusione presso i Copti del culto dell'omonima martire di Nisibis (nella Siria Mesopotamica). Per la martire Febronia cfr. J. Simon, *Note sur l'original de la Passion de sainte Fébronie,* in *Anal. Boll,* XLII, 1924, pp. 69-76. Avendo adottato per la sua eroina questo nome di Febronia, Abū Ṣāliḥ si è sentito obbligato ad aggiungere ancora al suo testo un'altra circostanza e cioè che essa era venuta in Egitto dalla Siria. È un particolare caratteristico per questi procedimenti di trasmissione delle opere medievali in Oriente.

Ma corrisponde questa «novità» di Abū Ṣāliḥ ad una differenza di fonti con la Storia dei Patriarchi o non è dovuta piuttosto ad un qualche equivoco? In favore di questa seconda ipotesi starebbe il fatto che proprio immediatamente prima del nostro racconto la Storia dei Patriarchi narra la difficile lotta di Marwān II con i (Cristiani) Bašmūriti e dice anzi, iniziando la nostra narrazione, che la razzia in Alto Egitto avvenne proprio come reazione contro la disfatta che i Bašmūriti avevano inflitto a Marwān (1).

In un sol punto Abū Ṣāliḥ ed i Miracoli di Giulio di Aqfahs concordano contro la Storia dei Patriarchi. Per la Storia il farmaco, di cui la monaca si serve, è contenuto in «una fiala già benedetta dai santi» (2); per Abū Ṣāliḥ ed i Miracoli, invece, la monaca si serve dell'olio della lampada posta innanzi ad una icone: della Vergine, per Abū Ṣāliḥ (3); di S. Giulio, per i Miracoli (4). Può essere questo un tenue indizio di una fonte comune ad Abū Ṣāliḥ ed ai Miracoli? Non parrebbe, perchè l'uso dell'olio delle lampade è un tratto non raro nei racconti dei Cristiani di Egitto (5), che doveva sembrare naturale sostituire alla indeterminata «fiala benedetta dai Santi» della Storia dei Patriarchi. Il riferimento alle credenze popolari è più evidente nei Miracoli di Giulio di Aqfahs, dove la monaca beve anche un po' di quell'olio, prima di ungersene il collo. La possibilità, tuttavia, che Abū Ṣāliḥ ed i Miracoli di Giulio di Aqfahs dipendano anche da una tradizione orale, di carattere appunto popolare, accanto

(1) *Patr. Or.*, V, p. 162.

(2) Ibid., p. 164: برنية قد صلى عليها القديسون. Propriamente بَرْنِيَّة è nel senso di «flask or bottle, generally of glass, such as are used by the seller of perfumes».

(3) *Churches and Monasteries of Egypt*, cit., p. 108 testo, p. 241 trad: «si accostò all'icone di Nostra Signora e pregò innanzi ad essa chiedendole che l'aiutasse a liberarsi e si unse il collo dell'olio della lampada».

(4) «prese un vaso e lo riempì dell'olio della lampada che stava innanzi a S. Giulio». Si noti che l'arabo بَرْنِيَّة significa anche «a kind of vessel of baked clay». Mi manca ora il mezzo di verificare se nel testo arabo dei Miracoli di S. Giulio è, in questo luogo, adoperata la stessa voce بَرْنِيَّة che usa la Storia dei Patriarchi (l'etiopico ha ማኅው). In ogni modo il passo dei Miracoli ci indica, mi pare, una via per la quale l'ampliamento che abbiamo notato (l'uso dell'olio della lampada) si è innestato nella tradizione.

(5) Cfr., ad esempio, il mio *Libro etiopico dei Miracoli di Maria*, cit., p. 176 (per due racconti del ciclo del monastero copto di Qalamon).

alla tradizione letteraria (1) mi sembra scarsa; perchè la tradizione orale, che si presumerebbe svoltasi per più secoli ed almeno in due punti così distanti del territorio egiziano come Alessandria e al-Ḥumaydāt, difficilmente, mi pare, avrebbe mantenuto tanto concorde l'andamento della narrazione. Particolari come questi, che sono caratteristici della redazione egiziana, si trovano in tutte le tre fonti: *a*) L'eroina del racconto era monaca dall'età di 3 anni (2); *b*) I soldati che la catturano decidono di offrirla al loro principe (3); *c*) Il farmaco di invulnerabilità è stato ereditato dalla monaca dai suoi avi (4); *d*) Essa si unge di un unguento già pronto nel suo convento (5).

Non sembra che coincidenze in tali particolari, alcuni dei quali sono insignificanti, si spieghino diversamente che mediante una tradizione letteraria. Si intende, per altro, che appunto nel passare da una compilazione all'altra qualche circostanza — nel caso nostro, quella della fiala — può essere stata adattata alle credenze del

(1) Con una tradizione popolare locale, che ad un certo punto è stata fissata letterariamente, spiega invece, ad esempio, il Crum la formazione delle « Quaranta Storie del Wādī Habīb » (cfr. W. E. Crum, *A Nubian Prince in an Egyptian Monastery*, in *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Londra, 1932, p. 139-140, ed il mio *Libro etiopico dei Miracoli di Maria*, cit., p. 167-168).

(2) *Storia dei Patriarchi* (*Patr. Or.*, V, p. 163): « era entrata nel convento essendo fanciulla di tre anni ». Abu Ṣaliḥ (*Churches and Monasteries*, cit., p. 107 testo, p. 240 trad.): « era entrata nel convento essendo la sua età di tre anni ». *Miracoli di S. Giulio:* « una giovane vergine che i genitori avevano votata e lasciata nel monastero... sin da quando essa era una bambina di tre anni ».

(3) *Storia dei Patriarchi* (*Patr. Or.*, V, p. 163): « alcuni dicevano: 'Tiriamola a sorte!'; altri dicevano: 'Portiamola al re!' ». Abū Ṣāliḥ (*Churches and Monasteries*, cit., p. 107 testo, p. 240 trad.): « alcuni dicevano: 'Tiriamola a sorte!'; altri dicevano: 'Doniamola al re!' ». *Miracoli di S. Giulio:* « Alcuni dicevano: 'Tiriamola a sorte!'. Altri dicevano: 'Vendiamola per denaro!'. Altri ancora dicevano: 'Diamola al nostro *awfāri!*' e cioè al loro principe ».

(4) *Storia dei Patriarchi* (*Patr. Or.*, V, p. 163): « I miei padri erano una gente guerriera, coraggiosa e forte. Essi mi hanno dato un farmaco... ». Abū Ṣaliḥ (*Churches and Monasteries*, cit., p. 107 testo, p. 241 trad.): « I miei padri erano saggi e coraggiosi guerrieri. Essi avevano un secreto ereditato dai loro antenati... ». *Miracoli di S. Giulio:* « I miei genitori, che mi hanno allevato, erano gente forte e guerriera. Essi mi diedero una medicina ».

(5) Cfr. sopra, p 451, nota 5.

tempo (1). E non è escluso che tra la Storia dei Patriarchi e le due fonti dove l'ubicazione del fatto è precisata può esserci stata una fonte intermedia che appunto dava un nome (quello di al-Ḥumaydāt o quello di Alessandria) alla località che la Storia dei Patriarchi non designava.

## 2. – In Palestina.

Il racconto del farmaco di invulnerabilità si trova, ubicato in Palestina, nella narrazione della conquista di Gerusalemme da parte dei Persiani nel 614 A. D. Di tale narrazione noi abbiamo una redazione araba (2) ed una redazione georgiana (3).

Il Marr identificò vari passi paralleli in scritti greci (4); e tanto egli quanto il P. Peeters, che esaminò poi la questione, suppongono che le due redazioni orientali (araba e georgiana) derivino da un originale greco per noi perduto (5). L'arabo potrebbe essere stato tradotto — secondo il Peeters — anche non direttamente dal greco, ma piuttosto attraverso una redazione siriaca (6), che oggi non ab-

(1) Un altro curioso esempio di forzato adattamento della tradizione è questo: La Storia dei Patriarchi insiste sul concetto che la protagonista del racconto voleva sfuggire dall' «esser contaminata dalle impurità degli infedeli» (فجاسات الكفار), cioè dai Musulmani seguaci di Marwān II. Invece Abū Ṣāliḥ, avendo dato come assalitori non più i Musulmani ma i Bašmūriti cristiani, è costretto a sopprimere questo particolare degli infedeli ed a dire che l'eroina desiderava «apparire innanzi a Cristo pura vergine come era stata creata, senza terrena macula» (*Churches and Monasteries,* cit., p. 109 testo, p. 242 trad.).

(2) La redazione araba è contenuta nel codice Vaticano 697 ed, in una forma abbreviata, nel codice parigino Bibl. Nat. Arabo 262. Il racconto, secondo il codice Vaticano, fu pubblicato dal P. Peeters: *La prise de Jérusalem par les Perses,* in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* IX, 1923-1924, pp. 1-42; quello del codice parigino si trova edito dal Couret: *La prise de Jérusalem par les Perses, en 614,* in *ROC.* II, 1897, pp. 147-164.

(3) La redazione georgiana fu pubblicata da N. Marr, *Antiokh Stratig. Plénenie Ierusalima persami v. g. 614* (= *Teksty i rozyskanija po armjano-gruzynskoj filologiï,* IX), Pietroburgo, 1909. Il nostro racconto si trova a p. 22-23 (trad. russa), p. 18 (testo georgiano) e p. 6 (testo arabo).

(4) Marr, op. cit., pp. 39-48. I passi sono: Migne, *PG.* LXXXVI, 3227-3234, 3236-3268; LXXXIX, 1764 *b-c,* 1846-1856, e un nuovo frammento dagli *Apophthegmata* (Marr, op. cit., pp. 42-44).

(5) Marr, op. cit., pp. 39-48; Peeters, op. cit., p. 6-7.

(6) Tuttavia si ricordi che il P. Peeters dice (p. 11) del possibile tramite siriaco che egli non lo propone «qu'à titre d'hypothèse, sans y insister plus que de raison».

biamo più. Il georgiano è stato tradotto dall'arabo, secondo il Marr (1); tramite, tuttavia, che può non essere ritenuto necessario, secondo il Conybeare (2).

Separatamente, poi, dal testo della « Conquista », il racconto del farmaco di invulnerabilità (insieme con l'altro aneddoto della « Conquista » circa il martirio di Eusebio e delle sue figlie) ci è stato conservato anche in una redazione armena, in quanto quei due racconti sono stati inseriti nelle *Vitae Patrum* in armeno (3). Il P. Peeters, però, suppone che l'armeno derivasse direttamente da un testo greco non noto sin allora (4).

Adesso noi possiamo dire di avere tre testimoni del testo greco del racconto del farmaco di inviolabilità secondo la « Conquista di Gerusalemme » e propriamente: due redazioni greche ed una traduzione araba. Campbell Bonner ha pubblicato recentemente, da un codice del Sinassario della Chiesa Bizantina appartenente alla Biblioteca dell'Università del Michigan, una redazione greca del racconto inserita in questo Sinassario sotto la data del 7 maggio (5). Il codice è ritenuto dall'editore Bonner del secolo XIV (6). L'eroina del racconto ha qui nome: Anna. La scena si svolge, come nella « Conquista », a Gerusalemme sul Monte degli Olivi tra la monaca Anna ed un notabile Persiano.

Questa redazione del racconto sotto il 7 maggio diventa così un doppione nel Sinassario dell'Università del Michigan, il quale ha anche sotto il 19 gennaio lo stesso racconto col nome di Eufrasia, come vedremo nel paragrafo seguente (7).

(1) Marr, op. cit., pp. 62-77.

(2) Fr. C. Conybeare, *Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A. D. 614*, in *English Historical Review*, XXV, 1910, p. 502. Il Conybeare dice precisamente che Marr aveva ammesso la dipendenza del georgiano da un tramite arabo « on grounds which to me are a little doubtful ».

(3) *Vitae Patrum* (in armeno), II, Venezia, p. 461-462 (racconto del farmaco d'invulnerabilità); p. 462-463 (racconto del diacono Eusebio).

(4) Peeters, op. cit., p. 7: « L'original grec demeure clairement reconnaissable sous la traduction arménienne ».

(5) C. Bonner, *The Maiden's Stratagem*, in *Byzantion*, XVI, 1942-1943, pp. 142-161. Il Bonner aveva già dato una prima brevissima notizia della sua ricerca in *JAOS*. XLIV, 1924, p. 176.

(6) Bonner, op. cit., p. 144. Il codice appartiene, secondo il Bonner, alla classe che il P. Delehaye chiama M*; cfr. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed H. Delehaye (= *Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris*), Bruxelles, 1902, pp. 38-46.

(7) Cfr. qui appresso p. 462.

G. Levi Della Vida ha, a sua volta, pubblicato da un quaderno trovato in un codice della Biblioteca del « Theological Seminary » di New Brunswick (New Jersey) una traduzione araba di un'altra redazione dello stesso racconto (1), che è colà inserita in una frammentaria raccolta di aneddoti (palestinesi, sinaitici ed egiziani) da considerare come parte di una redazione della nota collezione di Giovanni Mosco, diffusasi dal suo originale greco in varie letterature dell'Oriente Cristiano. Questo frammento di New Brunswick è della fine del XIII od inizio del XIV secolo (2). G. Levi Della Vida ritiene che il racconto sia stato tradotto dal greco in arabo, in epoca abbastanza antica, in Palestina stessa o nel Sinai e forse anzi nel famoso monastero di S. Saba presso Gerusalemme (3).

Un'altra redazione greca mi è stata cortesemente segnalata dal prof. Ciro Giannelli nel codice Vaticano Greco 1571. Questo codice è una miscellanea di fogli di varia età e provenienza. Il quaderno che contiene il racconto (quello formato dai fogli 75r-80v) è di scrittura del secolo XI. Esso comprende *excerpta* vari dalle *Vitae Patrum* e dal « Prato Spirituale » di Giovanni Mosco. Al nostro racconto segue un aneddoto su Daniele di Scete, col quale finisce il quaderno (4). Questa collocazione del racconto è di per sè interessante, perchè si ricollega con l'inclusione della narrazione stessa nel « Prato Spirituale » secondo il frammento arabo di New Brunswick (5).

(1) G. Levi Della Vida, « *Le stratagème de la vierge* » *et la traduction arabe du Pratum Spirituale de Jean Moschus,* in *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves de l'Université libre de Bruxelles,* VII, New York, 1939-1944, pp. 83-126.

(2) Levi Della Vida, op. cit., p. 84.

(3) Levi Della Vida, op. cit., p. 97.

(4) Colgo tali notizie dal catalogo dei codici Vaticani Greci 1485–1817 del prof. C. Giannelli, di prossima pubblicazione, cortesemente comunicatomi in bozze.

(5) Nel frammento arabo di New Brunswick il nostro racconto si trova in questo contesto (Levi Della Vida, op. cit., p. 85): 1. La religiosa che si strappa gli occhi; 2. S. Gerasimo ed il leone riconoscente; 3. Il mago ed il segretario; 4. Il novizio che pecca di orgoglio; 5. S. Giorgio del Sinai e l'olio della giarra; 6. S. Stefano del Sinai ed il leopardo guardiano; 7. *Il farmaco di inviolabilità;* 8. S. Andronico ed Atanasia di Antiochia; 9. L'uomo di Ascalona inviato a Scitopoli.

Nel codice Vaticano Greco 1571 il contesto è, invece, del tutto diverso: 1. L'anacoreta egiziano che si brucia il dito contro la tentazione; 2. Il giovane egiziano cui la pena della lotta contro le tentazioni è profitto; 3. La meretrice convertita dal fratello monaco; 4. Il bambino monaco cui il de-

Ecco il testo greco, che il prof. Giannelli ha avuto la grande amabilità di trascrivere e consentirmi di pubblicare in questo articolo (1):

Περὶ σωφροσύνης καὶ παρθενίας.

Vat. Gr. 1571 fol. 78v

Διηγήσατό τις τῶν ἁγίων πατέρων διήγημα ὠφελείας πλῆρες [1], ὅπερ παρὰ πολλῶν ἀκηκοὼς εὔλογον ἡγήσατο συγγραφῇ παραδοῦναι· ὅτι παρθένος τις [2] πάνυ εὐειδὴς τῷ σώματι συνελήφθη παρά τινι τῶν ἐν [3] Πέρσαις δυνατῶν· ἐκτενῆ οὖν προσευχὴν μετὰ πολλῶν δακρύων πρὸς Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν ἐποιήσατο, ὥστε φυλάξαι αὐτὴν μέχρι τέλους ἄφθορον. εἰσηκούσθη οὖν αὐτῆς ἡ ὄντως θεάρεστος προσευχὴ παρὰ τῷ θεῷ. ὡς οὖν ἐπέκειτο ὁ αἰχμαλωτεύσας αὐτὴν Πέρσης τοῦ τὴν οἰκείαν ἐκτελέσαι ἐπιθυμίαν, ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ μετὰ τὴν συνήθη τῶν συναριστούντων αὐτῷ ἀναχώρησιν, κεκαρωμένου αὐτοῦ ὑπὸ τῆς μέθης ὑπάρχοντος, πρὸς φθορὰν καὶ ἀσέλγειαν προετρέπετο τὴν τοῦ θεοῦ δούλην ὁ σοβαρὸς ἐκεῖνος καὶ ἄνομος Πέρσης. ὑπὸ θεοῦ δὲ σοφισθεῖσα ἡ ἁγία παρθένος τοῦ καὶ τὴν ἀνδρειοτάτην Ἰουδὶθ κατὰ τῆς τοῦ Ὀλοφέρνου τυραννίδος σοφίσαντος, λοιπὸν δὲ καὶ πρὸς κοίτην τοῦ παλαμναίου ἐκείνου βιαίως αὐτὴν ἕλκοντος, πλάττεται δρᾶμα τοιοῦτον

fol. 79r

καί φησι· τίς δώσει μοι ἀξιω|θῆναί με τοῦ δεσπότου μου σύνευνον γενέσθαι; ἀλλ' ἐπειδὴ ἐγὼ ἀπὸ τοῦ νῦν ἐπιποθῶ σε ὡς δεσπότην μου βούλομαί σοι θαρρῆσαι πρᾶγμα παράδοξον παρὰ Ῥωμαίοις οὐ πολλοῖς γινωσκόμενον. καί φησιν ἐκεῖνος· εἰπέ. ἡ δὲ ἔφη· ἔστι μοι τις βοτάνη [4] γνώριμος, ἥτις παρὰ πολλοῖς ἄγνωστός ἐστιν· ἐάν τις [5] ἄρῃ αὐτὴν καὶ λεάνας ἐκ τοῦ ὀποῦ τῆς βοτάνης τὸ σῶμα χρίσηται οὐκ ἄν ποτε σίδηρος τοῦ σώματος ἐκείνου τοῦ χρισθέντος ἅψηται. ὁ δὲ ἀκόλαστος ἐκεῖνός φησι [6]· τέως τὸν σκοπὸν τὸν ἐμὸν πλήρωσον νῦν καὶ εὐκαίρως ὑποδεικνύεις μοι τὴν βοτάνην. ἡ δέ φησιν [7]· οὐ δυνατόν ἐστι [8] ληφθῆναι αὐτὴν ἀπὸ ἐφθαρμένης γυναικός, ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο γένηται [9] οὐκ ἐνεργεῖ πρὸς τὸν σίδηρον. καὶ δὴ τέλος παραχωρεῖ αὐτὴν τῇ ἑσπέρᾳ ἐκείνῃ, καὶ διαδιδράσκει πρὸς τὸ παρὸν τὸ τῆς ἀκολασίας ἔργον. ἔωθεν οὖν ἔφη πρὸς αὐτὴν ἐκεῖνος· δεῦρο λοιπὸν δεῖξον μοι τὴν βοτάνην ἣν μοι εἶπες. ἡ δὲ μακαρία ἐκείνη ἀπελθοῦσα σὺν ἐκείνῳ κατὰ μόνας ἐσχη-

[1] Cod. πλήρης — [2] τίς — [3] ἐν *supra lin.* — [4] βοτάνι — [5] ἐὰν τὶς — [6] ἐκείνος φησὶ — [7] δὲ φησὶν — [8] ἐστιν — [9] γένοιται.

monio mostra le donne; 5. Il discepolo, cui le sette lotte contro la tentazione danno sette corone; 6. *Il farmaco di inviolabilità;* 7. L'omicidio commesso da Daniele di Scete.

(1) Le emendazioni introdotte nel testo sono di C. Giannelli.

ματίσατο καὶ ἔλαβέν τινα [1] βοτάνην λέγουσα αὐτῷ· ἰδοὺ αὕτη ἐστὶν [2] ἡ βοτάνη. ὁ δὲ βάρβαρός φησιν [3] πρὸς αὐτήν· καὶ πόθεν δῆλον ὅτι ἐνεργεῖ καθὼς εἶπας; ἡ δὲ εἶπεν· τρῖψον καὶ χρῖσον μέρος τοῦ σώματός σου ἐν ᾧ ἂν βούλῃ τόπῳ, καὶ δοκίμασον [4] μετὰ ξίφους καὶ γνώσῃ τὴν τούτου ἐνέργειαν. ὁ δὲ φειδόμενος ἑαυτοῦ οὐκ ἠνέσχετο τοῦτο ποιῆσαι παντελῶς. ἡ δὲ ἁγία τοῦ Χριστοῦ μάρτυς καὶ παρθένος τῆς πρὸς Χριστὸν νυμφεύσεως αὐτῆς ἐπιθυμοῦσα προκινδυνεῦσαι τρίβει τὴν βοτάνην καὶ χρίει ἐκ τοῦ ὄπου τὸν ἑαυτῆς τράχηλον, καί φησιν πρὸς αὐτόν· κρατήσας ταῖς δυσὶ χερσί [5] σου τὸ ξῖφος δὸς πάσῃ δυνάμει σου ἐπὶ τὸν ἐμὸν αὐχένα, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς πείρας μαθήσῃ τὴν ἐνέργειαν τῆς βοτάνης· | οὐδὲ γὰρ ἅψηταί μου τὸ παρ- fol. 79v
ράπαν σίδηρος. ὁ δὲ πεισθεὶς τοῖς λόγοις αὐτῆς, τοῦ θεοῦ οὕτως ὠκονομήσαντος, καὶ νομίσας ἔχειν τινὰ ἐκ τῆς πείρας ἐν καιρῷ πολέμου τὴν βοήθειαν, λαβὼν τὸ ξῖφος μετὰ χεῖρας πάσῃ δυνάμει φέρει κατὰ τοῦ τραχήλου τῆς ἁγίας παρθένου καὶ ἀπὸ μιᾶς μόνης πληγῆς ἀπέτεμεν αὐτῆς τὴν τιμίαν καὶ ἀοίδιμον κεφαλήν. εἰς συναίσθησιν οὖν ἐλθὼν τῆς γενομένης αὐτῷ χλεύης ἤρξατο τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ βρύχειν, ἀλλ' οὐδὲν ταῦτα πράττων ἠδίκησε [6] τὴν τοῦ Χριστοῦ καθαρωτάτην ἀμνάδα. ἐκείνη γὰρ τοῦ σκοποῦ τῆς ὑπὲρ τῆς παρθενίας [7] ἀθλήσεως ἐπιτυχοῦσα μᾶλλον τὸ βραβεῖον τῆς νίκης παρὰ τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως ἀπείληφε [8] Χριστοῦ.

[1] ἔλαβεν τινὰ — [2] αὕτη ἐστιν — [3] βάρβαρος φησὶν — [4] δοκίμασόν — [5] χερσίν — [6] ἠδίκησεν — [7] παρθενείας. — [8] ἀπείληφεν.

Come si vede questo nuovo testo greco è importante per la nostra ricerca. Esso non ha nella premessa alcun riferimento esplicito a Gerusalemme, ma i protagonisti del fatto sono una monaca (1) ed un notabile Persiano; quindi l'identificazione non è dubbia. Trattasi, comunque, di una redazione diversa (dobbiamo dire: più recente?) di quella della versione araba di New Brunswick e del Sinassario dell'Università del Michigan, dove il riferimento geografico a Gerusalemme è stato conservato (anzi il Sinassario ha anche il riferimento specifico al Monte degli Olivi, che l'arabo non ha più). Una prima ovvia conseguenza dell'esame di questi tre documenti (Vaticano Greco 1571, Sinassario del Michigan, frammento arabo di New Brunswick) è che

(1) Il testo, veramente, ha all'inizio soltanto la generica indicazione παρθένος τις; ma ogni dubbio sembra tolto poi dalla frase in cui si dice la martire ben memore τῆς πρὸς Χριστὸν νυμφεύσεως αὐτῆς (fol. 79r).

l'aneddoto del farmaco di inviolabilità è entrato nel Sinassario come nelle raccolte parallele delle *Vitae Patrum* e del « Prato Spirituale », avendo come fonte la « Storia della conquista persiana di Gerusalemme » ([1]), che gradualmente ha perduto i suoi riferimenti cronologici e topografici. Tornerò su questo problema nelle conclusioni del presente articolo.

Intanto se esaminiamo la questione del rapporto tra le varie versioni della redazione palestinese, notiamo subito come, per quanto concerne l'aneddoto di cui ci occupiamo, il georgiano ([2]) e l'armeno ([3]) della « Conquista » formano un gruppo solo con l'arabo, col quale concordano sostanzialmente in tutto ([4]).

Tali versioni orientali della « Conquista » si contrappongono invece ai tre testimoni del testo greco dell'aneddoto isolato in collezioni maggiori (Vaticano Greco 1571; Sinassario del Michigan; frammento arabo di New Brunswick) per alcune specifiche divergenze. Considerando quindi o meno l'arabo della « Conquista » come la base degli altri testi orientali (georgiano ed armeno), bisogna pensare che esso arabo (e, di conseguenza, il georgiano e l'armeno insieme o separatamente dall'arabo) dipenda da una versione greca diversa, nei

([1]) È da notare, del resto, che — ben più del nostro solo racconto — una intiera redazione della parte aneddotica della « Conquista persiana di Gerusalemme » è entrata almeno in un codice del *Pratum Spirituale:* quello viennese edito da Th. Nissen: *Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale,* in *Byzant. Zeitschr.,* XXXVIII, 1938, p. 371-372. Il testo è mutilo in fine, ma non è da escludere che proprio nella conclusione esso contenesse anche il nostro aneddoto. Cfr. Levi Della Vida, « *Le stratagème de la vierge* », cit., p. 90 nota 25.

([2]) A parte le conclusioni generali del Marr per tutta la « Conquista persiana » (cfr. sopra, p. 453, nota 6), specificamente poi il nostro racconto nella versione georgiana concorda perfettamente con il testo arabo ora del codice Vaticano ed ora di quello parigino, salvo lievi varianti di stile, come è facile dedurre dal confronto che, per quanto riguarda il georgiano, io ho prima fatto servendomi della traduzione greca dovuta all'Archimandrita Callisto: Ἅλωσις τῆς Ἱερουσαλὴμ ὑπὸ τῶν Περσῶν (614), in Νέα Σιών, IX, 1909 (il nostro racconto è nelle pagine 356-357). Cfr. Peeters, op. cit., p. 10.

([3]) Il Can. A. van Lantschoot ha cortesemente verificato per me il testo armeno e mi ha informato che esso appartiene sicuramente alla stessa redazione che l'arabo (ed il georgiano) e non ha infatti alcuna delle caratteristiche che, come vedremo, differenziano la narrazione del Vat. Gr. 1571.

([4]) Il volume II delle *Vitae Patrum* armene contiene gli Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων; cfr. C. Butler, *The Lausiac History of Palladius,* I (= *Texts and Studies,* VI), Cambridge, 1904, p. 97 (J. Armitage Robinson).

particolari e per quanto si riferisce al nostro aneddoto, dai testi greci direttamente o indirettamente pervenutici nelle collezioni.

Quali sono i rapporti, poi, dei tre altri documenti (Vaticano ; Michigan ; New Brunswick) e quali quelli tra quei tre ed il supposto testo greco, fonte — come ora si è detto — delle versioni orientali ?

Notiamo alcuni punti :

*a*) Nel testo del Vaticano Greco 1571, la fanciulla con abili e lusinghevoli parole ([1]) si offre di indicare al Persiano il farmaco ; e, quando quegli cerca di farle violenza ([2]), essa oppone che l'erba del farmaco perde valore se non è colta da una vergine ([3]) e così ottiene di esser salva sino all'indomani. Con tali particolari coincide il racconto del Sinassario ([4]), e, salva una più rozza schematizzazione, anche il frammento di New Brunswick ([5]).

Nelle versioni araba, georgiana ed armena della « Conquista », invece, la fanciulla fa un patto col soldato persiano di salvare la sua pudicizia contro la cessione del farmaco.

Da questa divergenza ne deriva una seconda ; perchè le versioni orientali della « Conquista », ammesso il patto tra la monaca ed il soldato, debbono necessariamente aggiungere — per rendere plausibile l'imminente minaccia alla futura martire — la circostanza che il Persiano accettava il patto in mala fede, deciso a non tenerne poi

([1]) Vat. Gr. 1571, fol. 78r-79r: τίς δώσει μοι ἀξιωθῆναί με τοῦ δεσπότου μου σύνευνον γενέσθαι; ἀλλ' ἐπειδὴ ἐγὼ ἀπὸ τοῦ νῦν ἐπιποθῶ σε ὡς δεσπότην μου, βούλομαί σοι θαρρῆσαι πρᾶγμα παράδοξον παρὰ Ῥωμαίοις οὐ πολλοῖς γινωσγόμενον.

([2]) Ibid., fol. 79r: τέως τὸν σκοπὸν τὸν ἐμὸν πλήρωσον νῦν καὶ εὐκαίρως ὑποδεικνύεις μοι τὴν βοτάνην.

([3]) Ibid. fol. 79r: οὐ δυνατόν ἐστι ληφθῆναι αὐτὴν ἀπὸ ἐφθαρμένης γυναίκος.

([4]) La fanciulla dice al Persiano, secondo il Sinassario dell'Università del Michigan : τίς μοι δώσει τοῦ δεσπότου μου ἀξιωθῆναι σύνευνον γενέσθαι; ἀλλ' ἐπειδὴ ἀπὸ τοῦ νῦν κἀγὼ ὡς δεσπότην ἀγαπῶ σε, βούλομαι θαρρῆσαί σοι πρᾶγμα παράδοξον, παρὰ Ῥωμαίοις πολλοῖς γινωσκόμενον (Bonner, *The Maiden's Stratagem*, cit., p. 146) : E, dove il Persiano dice : νῦν τὸν ἐμὸν σκοπὸν πλήρωσον καὶ εὐκαίρως δεῖξόν μοι τὴν βοτάνην, essa replica : ἀδύνατον ταύτην ληφθῆναι παρὰ ἐφθαρμένης γυναικός, ἀλλ' ἐξ ἀπειρογάμου καὶ ἀφθόρου. Si osservi come il Sinassario ed il Vat. Gr. 1571 coincidano anche nelle parole.

([5]) La fanciulla dice (nella traduzione di G. Levi Della Vida, op. cit., p. 108) : « Attends, ne sois pas pressé. Je suis en possession d'une chose importante que j'ai apprise des vierges et seulement une vierge est capable de la préparer. Tu as besoin de cela ».

conto ([1]). E questa circostanza manca invece nei testi greci (ed arabo) su citati, essendo inutile in quel differente contesto.

*b*) Nel testo del Vaticano Greco 1571 e del Sinassario, la fanciulla conosce l'erba prodigiosa, la coglie e ne fa l'unguento di invulnerabilità ([2]).

Nelle versioni araba, georgiana ed armena della « Conquista », invece, l'unguento è già fatto ed è contenuto in una fiala che la fanciulla mostra al soldato ([3]).

Qui il frammento arabo di New Brunswick si distacca dalle altre redazioni, perchè in esso l'unguento è già pronto, ma la virtù gli è data da una formula magica che la fanciulla pronunzia su di esso ([4]). È questa una novità, di cui vedremo appresso la curiosa fortuna ([5]).

Queste divergenze possono forse essere ricondotte ad un carattere più sommario e più rozzo delle versioni orientali in confronto del tono relativamente più elevato del testo greco, dal punto di vista artistico. Ed il racconto del Vat. Greco 1571 può apparire ancora più ricco di sfumature elaborate che quello del Sinassario.

La tradizione di simili testi pii nelle letterature medievali, e quella del nostro aneddoto in specie, è tuttavia così complicata che non si può dire a priori con sicurezza se il tipo più complesso di narrazione sia proprio il più antico (dal quale la tradizione abbia proceduto per semplificazioni successive, anche per le difficoltà delle varie traduzioni) oppure invece se quel tipo più semplice non sia il più arcaico (dal quale la tradizione abbia proceduto per elaborazioni rettoriche successive) ([6]). Ne parleremo ancora in seguito.

([1]) « pensando che, dopo aver preso da lei l'unguento, soddisferebbe (ugualmente) il suo desiderio » (Peeters, *La prise de Jérusalem*, cit., p. 21 [testo arabo]; Levi Della Vida, « *Le stratagème de la vierge* », cit., p. 154 [trad.]).

([2]) Vat. Gr. 1571, fol. 79$^{r}$: ἔλαβέν τινα βοτάνην λέγουσα αὐτῷ· ἰδοὺ αὕτη ἐστιν ἡ βοτάνη.

([3]) « Così essa gli dette una fiala che conteneva un unguento » (Peeters, *La prise de Jérusalem*, cit., p. 21 [testo arabo]; Levi Della Vida, *A Christian Legend*, cit., p. 154).

([4]) « Elle prit donc de l'huile et fit semblant de prononcer des paroles (magiques) sur lui » (Levi Della Vida, « *Le stratagème de la vierge* », cit., p. 108).

([5]) Cfr. qui appresso, p. 469, 472.

([6]) Si tenga anche conto, per quanto concerne le traduzioni orientali, del fatto che probabilmente in questo come in altri casi analoghi non bisogna tanto pensare ad una traduzione fatta letteralmente sul testo, ma piuttosto

Intanto è importante notare qui un fatto: Almeno una circostanza del racconto è tipicamente comune alle redazioni orientali della « Conquista » ed insieme ai due testi greci ed all'arabo di New Brunswick: la monaca propone prima al Persiano che egli sperimenti il farmaco su se stesso (e quindi si ferisca) (1). Quello rifiuta; e solo allora essa decide di affrontare il martirio, lasciandogli provare il farmaco su di lei. Questa diventa così una caratteristica della redazione palestinese (cioè dei testi derivanti direttamente dalla « Conquista persiana di Gerusalemme ») in confronto delle altre redazioni del racconto nei differenti paesi di Oriente e di Occidente. Lo scopo dell'ingannevole farmaco non è, dunque, sin da principio il martirio, ma la salvezza insieme della vita e del pudore. Solo quando il martirio si rende necessario per salvare la purità, la vergine lo accetta. Tale situazione rende il racconto più umano; ma particolarmente è più conforme ai ben noti concetti della morale cristiana così saldamente affermati sin dai primi secoli della Chiesa in tema di martirio volontario. E perciò a me sembra una prova di gran valore dell'arcaicità della redazione palestinese in confronto delle altre. Lo vedremo meglio in seguito.

### 3. – Nella letteratura bizantina.

Il racconto del farmaco di inviolabilità si è diffuso, in un'altra forma, nella Cristianità bizantina. Esso è stato ubicato in Asia Minore, a Nicodemia ed attribuito ad una martire della persecuzione di Diocleziano.

La più antica fonte bizantina di questa redazione è la Cronaca di Giorgio Monaco, che scriveva durante il regno di Michele II (842-867).

Il racconto di Giorgio Monaco (2) fu quasi letteralmente copiato,

all'opera di qualcuno che racconta nuovamente, nel frasario di cui dispone, la narrazione pia che ha letto od ascoltato nel testo originale.

(1) Vat. Gr. 1571, fol. 79r: τρῖψον καὶ χρῖσον μέρος τοῦ σώματός σου... καὶ δοκίμασον μετὰ ξίφους.

(2) Giorgio Monaco, ed. C. de Boor, vol. II, Lipsia, 1904, p. 478. Il passo di Giorgio Monaco era già stato segnalato da G. Voigt (*Über die Lucretia Fabel und ihre literarischen Verwandten*, in *Berichte über die Verhandl. der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Phil.-hist.

circa due secoli dopo, da Giorgio Cedreno (1), la cui Cronaca giunge sino al 1057 (egli la scriveva alla fine del secolo XI). La stessa narrazione passa poi, più tardi, nella Storia Ecclesiastica di Niceforo Callisto (morto nel 1335), il quale però segue anche egli il testo dei suoi due predecessori (2).

D'altra parte il Sinassario della Chiesa Bizantina accoglie un breve riassunto del nostro racconto e lo attribuisce a S. Eufrasia, martire (non altrimenti nota) della persecuzione di Diocleziano e commemorata il 19 gennaio (3). Il racconto si trova già nel celebre codice Vaticano Greco 1613 del Sinassario, che è del secolo XI e propriamente del regno di Basilio II (976-1025) (4). Anzi esso, poichè è anche contenuto nei codici di t u t t e le redazioni del Sinassario (5), appartiene probabilmente alla prima compilazione di quello, che il P. Delehaye ritiene del X secolo (6). Comunque, sia che ci si fermi alla data sicura del Vaticano Greco 1613, sia che si arrivi alla data del P. Delehaye per gli inizi del Sinassario, resta stabilito che

Classe, XXXV, 1883, p. 16; cfr. anche *Byzant. Zeitschr.*, VI, 1897, p. 630); ma è poi sfuggito ai più recenti studiosi della questione dal Rajna in poi.

(1) Giorgio Cedreno, ed. J. Bekker, I, Bonn, 1838, p. 465 (= Migne, *PG.* CXXI, c. 508). Giorgio Cedreno copia l'aneddoto da Giorgio Monaco, con lievi varianti di forma, che sono poi soltanto nella seconda parte del racconto. È questo, dunque, un altro esempio da aggiungere alle coincidenze tra Giorgio Cedreno e Giorgio Monaco, per le quali vedi C. Tischendorf, *Anecdota sacra et profana,* Lipsia, 1861, pp. 95-103.

(2) Niceforo Callisto, in Migne, *PG.* CXLV, c. 1229-1232.

(3) *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* ed. H. Delehaye (= *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*), Bruxelles, 1902, c. 404.

Ho già detto sopra (p. 454) come il racconto in un'altra forma sia poi entrato nel Sinassario del codice dell'Università del Michigan sotto la data del 7 maggio ed il nome di una S. Anna martire, non altrimenti nota.

(4) Cfr. l'introduzione di P. Franchi de' Cavalieri all'opera: *Il Menologio di Basilio II* (*Cod. Vat. Gr. 1613*), vol. I, Torino, 1907 (= *Codices Vaticani phototypice editi,* VIII); H. Delehaye, *Synax. Eccl. CP.*, cit., c. xxiii e liii; Sirarpie Der Nersessian, *Remarks on the Date of the Menologium and the Psalter written for Basil II,* in *Byzantion,* XV, 1940-1941, pp. 104-125. La Der Nersessian conclude che il codice Vaticano non contiene alcun racconto che sia più tardo degli inizi del X secolo e suppone che la prima redazione del Sinassario vada riportata ai tempi di Leone VI (886-911).

La notizia su S. Eufrasia (decorata con una miniatura) è nel *Menologio di Basilio II,* cit., vol. II, p. 333.

(5) *Synax. Ecc. CP.*, cit., c. 401-402.

(6) *Ibid.*, p. lv.

il racconto contenuto nel Sinassario (1) è posteriore alla narrazione di Giorgio Monaco.

Comparando queste quattro fonti bizantine vediamo subito che soltanto il Sinassario e Niceforo Callisto (che per questo punto ne dipende) danno alla martire un nome: Eufrasia. Nè Giorgio Monaco nè Giorgio Cedreno conoscono il nome dell'eroina (come la quasi totalità delle redazioni degli altri paesi d'Oriente). Questo nome dato nel Sinassario alla martire ha dato luogo a confusioni che, anzitutto, è bene subito precisare. « Eufrasia » figura anche come nome — in alcune fonti — di due altre sante, di cui: l'una è veramente Eufrosine, di Alessandria di Egitto (2), che si fece accogliere in un eremo fingendo di essere un eunuco — secondo un tipo di racconto molto diffuso nell'Oriente Cristiano (3); l'altra è propriamente Euprassia, anche essa monaca in Egitto dopo che l'imperatore Onorio vanamente tentò di farla sposare (4).

Ma, oltre queste due deformazioni del nome (Eufrasia per Eufrosine o per Euprassia), due altre volte il nome di Eufrasia figura autenticamente per due martiri. Una è Eufrasia di Ancira, una delle

(1) Il racconto del Sinassario su S. Eufrasia ha ispirato il distico, lontano antenato delle ottave ariostesche (Μέγας συναξαριστὴς πάντων τῶν ἁγίων, ed. C. Dukakis, vol. I, Atene, 1894, p. 380):

Ψεύδει σοφῷ φυγοῦσα σαρκὸς τὴν ὕβριν
Ἀθλεῖς ἀληθῶς ἐκ ξίφους Εὐφρασία

(2) La confusione tra Eufrosine ed Eufrasia non è nel Sinassario Bizantino, dove tutti i codici hanno correttamente il nome di Eufrosine (*Synax. Eccl. CP.*, cit., c. 77-80); ma appare già in Occidente nei Martirologi latini del IX secolo; cfr. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1908, pp. 164, 418, 481.

(3) Vedi, ad esempio, le leggende di Ilaria, figlia dell'imperatore Zenone; di S. Marina e di S. Anastasia la Patrizia, compendiate nel Sinassario Arabo dei Copti (Ilaria: 21 ṭūbah; Marina: 15 mesrī; Anastasia: 26 ṭūbah). La storia di S. Eufrosine (*BHG.*² 625-626; *BHO.* 288-289), invece, non è entrata in questi Sinassari.

(4) Per S. Euprassia (Εὐπραξία) vedi la notizia nel Sinassario Bizantino (*Synax. Eccl. CP.*, cit., c. 480). La confusione tra Euprassía ed Eufrasia appare in Occidente e rimonta al Martirologio di Usuardo, quindi alla seconda metà del IX secolo; cfr. *Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum* (= *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris*, Bruxelles, 1940, p. 96).

La storia di Santa Euprassia è entrata anche nel Sinassario Arabo dei Copti (ed. Forget, cit., II, testo, pp. 42-44 [Abraksiyyah]; trad. 43-44) e nei Sinassario Etiopico (trad. Budge, cit., III, pp. 733-735).

sette vergini che nella persecuzione di Diocleziano sono condannate ad un corteo ignominioso e poi affogate in un lago (1); la seconda è Eufrasia, una delle sette martiri di Amiso (nel Ponto), anche essa della persecuzione di Diocleziano (2). Già il P. Delehaye ha notato la correlazione dei nomi delle sette martiri di Amiso e delle sette martiri di Ancira (3). D'altra parte noi non abbiamo, almeno oggi, la Passione di una S. Eufrasia di Nicomedia, che possa essere stata fonte della breve notizia del Sinassario.

Possiamo concludere, da tutti questi fatti, che il Sinassarista, una volta adottato il racconto del farmaco di inviolabilità da Giorgio Monaco (o dalla fonte di Giorgio Cedreno), essendo obbligato per le necessità della sua compilazione a dare un nome alla eroina del racconto, abbia adottato « Eufrasia », nome di altre martiri della stessa persecuzione di Diocleziano e nella stessa Asia Minore (4)?.

Una seconda differenza è questa: Giorgio Monaco, e con lui i due storici che lo seguono, narra l'incontro della futura martire con S. Antimo, vescovo di Nicomedia, il quale, richiesto di consiglio, conforta la giovane a mantenersi salda nella fede. Questo episodio, evidentemente interpolato, può esser servito a raccordare la narrazione del farmaco miracoloso con la figura di S. Antimo, veneratissimo presule di Nicomedia (5), dove era stato ubicato il martirio della giovane. E tale racconto va inteso forse non già preparato per inserire il nostro racconto in una Vita di S. Antimo (la Vita metafra-

(1) È un episodio della Passione greca di S. Teodoto di Ancira: P. Franchi de' Cavalieri, *I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne* (= *Studi e Testi*, 6), Roma, 1901, pp. 37-38, 70-71; *Synax. Eccl. CP.*, cit., c. 693. Cfr. qui appresso nota 3.

(2) *Synax. Eccl. CP.*, cit., c. 546-548, 1014.

(3) H. Delehaye, *La Passion de S. Théodote d'Ancyre*, in *Anal. Boll.*, XXII, 1903, p. 327; *Synax. Eccl. CP.*, cit., c. 999. Cfr. *Texte und Unters.*, 50, Lipsia, 1937, p. 605, nota 7.

(4) Tale ipotesi è poi confermata da quanto è accaduto al compilatore del Sinassario trasmesso dal codice dell'Università del Michigan, che ha invece scelto il nome di « Anna » per l'eroina del racconto da lui tolto (direttamente o indirettamente) dalla « Conquista di Gerusalemme », conservando il nome « Eufrasia » all'eroina dello stesso racconto nella redazione che ne fa la martire di Nicomedia.

(5) S. Antimo ha la sua notizia nel Sinassario Bizantino (*Synax. Eccl. CP.*, cit., c. 9; cfr. c. 496), ma non è entrato nel Sinassario Arabo dei Copti (nè nel Sinassario Etiopico).

stica di S. Antimo (1), la sola che sia stata pubblicata, non contiene il racconto in questione); ma piuttosto, al contrario, perchè doveva apparire naturale che la vergine martirizzata in circostanze così singolari a Nicomedia e durante la persecuzione di Diocleziano avesse incontrato il santo, che aveva eroicamente guidato quella comunità cristiana in quella persecuzione (2).

Ora proprio queste due particolarità, nelle quali le fonti bizantine non sono concordi tra loro, sono anche quelle che caratterizzano la redazione bizantina del racconto in confronto delle redazioni accolte negli altri paesi dell'Oriente. Questo vuol dire che, come entro la stessa letteratura bizantina il nome « Eufrasia » del Sinassario è ignoto a Giorgio Monaco, e l'episodio di S. Antimo in Giorgio Monaco è viceversa ignoto al Sinassario, così questi due fatti (« Eufrasia » ed episodio di S. Antimo) non si trovano nè nelle fonti egiziane, nè in quelle palestinesi, nè in altre. E quindi è probabile che il nome « Eufrasia » e l'incontro con S. Antimo rappresentino non già una parte della tradizione, ma piuttosto innovazioni individuali del Sinassarista e, rispettivamente, di Giorgio Monaco (o di loro precedenti fonti a noi ignote).

(1) *BHG*². 1935. Cfr. *Synax. Eccl. CP.*, cit., c. 946.

(2) Lo stesso fatto che S. Antimo, nel racconto di Giorgio Monaco, dà alla futura martire consigli di moderazione, mentre invece essa conta di fare assai di più nel suo eroismo, proverebbe come l'interpolazione dell'episodio è fatta non tanto in gloria di S. Antimo (o per raccordare il fatto di Eufrasia con una Vita di lui), ma invece in gloria di Eufrasia e, direi, per autenticare — col nome di S. Antimo — l'ubicazione di Nicomedia.

Basti notare qui di passaggio come il consulto di S. Antimo in Giorgio Monaco e negli altri Bizantini è perfettamente parallelo alle osservazioni che l'eroina di un analogo racconto fa nel *De virginibus* di S. Ambrogio (Migne, *PL.*, XVI, 225): « Nec virginis nomen agnoscitur ubi virginitatis auctor negatur » (Giorgio Monaco, op. cit., p. 478: καλὸν μέν... τὸ κατόρθωμα τῆς ἁγνείας, μείζων δὲ ἡ τῆς πίστεως ἐντολή); ed appresso: « Tolerabilius est mentem virginem quam carnem habere » (Giorgio Monaco: οὕτως ἐστὶ μᾶλλον ἐν τοῖς πειρασμοῖς ἄσπιλον τηρήσαντα τὴν ψυχὴν προδοῦναι τὴν σάρκα τοῖς παντοίως ἐνυβρίζειν ἐθέλουσιν). L'importanza del parallelismo sta in questo: in Giorgio Monaco all'aneddoto del farmaco di invulnerabilità segue in ordine (ed egualmente sub Diocletiano) proprio il racconto del *De virginibus* (la martire condannata al lupanare salvata dal giovane soldato). Nascerebbe quindi il sospetto che il motivo della forzata scelta tra la purezza del corpo e quella dello spirito, il quale va bene in entrambi i racconti, sia stato spostato originariamente dal racconto del *De virginibus*, per così dire, in questo di Eufrasia concretandosi nel preteso consulto di S. Antimo.

## 4. – Nella Siria delle Crociate.

Sin ora non era stato ancora notato come il nostro racconto appaia pure nella Siria delle Crociate (1). Nel febbraio 1289 l'esercito del Sultano Qalā'ūn di Egitto entrava in Siria, dove poneva l'assedio alla città di Tripoli (2). Pochi mesi prima, nel dicembre 1288, era stata riconosciuta signora di Tripoli Luciana di Antiochia, moglie di Narjot II de Toucy, grande ammiraglio di Sicilia, per accordi stipulati con l'ammiraglio genovese Benedetto Zaccaria e con il Comune di Tripoli (3). La resistenza non fu lunga; ed il 26 aprile 1289 la città fu presa dagli Egiziani (4).

Ecco come, a proposito di tale avvenimento, la *Cronaca di Lanercost,* opera di un Minorita di Oxford, che scriveva durante il regno di Eduardo I, narra questo episodio (5):

(1) La riconnessione è sfuggita agli storici delle Crociate che pure hanno utilizzato l'episodio di Tripoli, come R. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem,* Innsbruck, 1898, p. 1001 (cfr. anche *Archives de l'Orient Latin*, II, p. 392, nota 111) e G. Schlumberger, *Byzance et Croisades,* Parigi, 1927, p. 212-213, che segue il Röhricht.

(2) Cfr. É. Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks par Makrizi,* vol. II, Parigi, 1842, p. 102. Secondo questa cronologia di al-Maqrīzī, il Sultano Qalā'ūn parte dal Cairo l'8 febbraio 1289 per Damasco e da Damasco il 15 marzo 1289 per Tripoli. Per la spedizione egiziana su Tripoli cfr. particolarmente G. Wiet, *L'Égypte arabe de la conquête arabe à la conquête ottomane (642-1517),* (= *Histoire de la Nation Égyptienne,* IV), Parigi, 1937, p. 453.

(3) Vedi, particolarmente, *Annali Genovesi di Caffaro e dei suoi continuatori,* ed. C. Imperiali di Sant'Angelo, vol. V, Roma, 1929, pp. 90, 93-94 (*Annales Januenses* di Jacopo Doria). Per la storia delle lotte civili in Tripoli cfr. Mas Latrie, *Histoire de l'Ile de Chypre sous le règne des Princes de la Maison de Lusignan,* vol. I, Parigi, 1871, pp. 482-484.

Notiamo, per incidens, che Jacopo Doria chiama il Sultano Qalā'ūn « Melich elmaraf, qui et alio nomine Elfil nominatur ». Il nome regale di Qalā'ūn, però, era veramente: al-Malik al-Manṣūr. « Elfil » (= arabo: *al-fīl* « l'elefante » ?) potrebbe essere un nomignolo locale?

(4) Al-Maqrīzī ha la data del 4 rabī' II 688 Eg. = mercoledì 27 aprile 1289 d. Cr. L'indicazione « rabī' I » è probabilmente errore di stampa in Quatremère, loc. cit.; ed il giorno « martedì » si deve all'uso orientale di contare la giornata dal tramonto). La stessa data, 27 aprile, è in Jacopo Doria (*Annali di Caffaro,* cit., vol. V, p. 93).

(5) *Chronicon de Lanercost* (*A. D. MCCI-MCCCXLVI*) *e codice Cottoniano nunc primum typis mandatum,* ed. J. Stevenson, Edinburgo, 1839,

« Erat autem in dicta civitate coenobium sanctimonialium, in quam (*sic*) sicut in caetera locorum irruentes inimici omnia reperta rapiunt, Dei ancillas aut trucidant aut violant. Erat autem mater monacharum corpore elegans, fide et conversatione praestantior. Quae comprehensa in partem cuiusdam Admiraldi sorte devenit ; ac, causa formae et spe alterandae suae sectae, vitae reservata est. Cumque gentilis ille captus eius pulchritudine sponsam Christi sibi desponsare meditaretur et ob hoc oscula et amplexus ingeminaret, prudens virgo advertit brevem ac lubricum esse amorem carnalium, et ut animum amasii deluderet et ad verum sponsum per martyrium avolaret, dulciter dilecto intulit : ' Si te dilectum maritum debeo habere, volo tibi contra mortis periculum providere. Scio equidem verba carminis virtuosi, quae si a me edoctus diceris ac in necessitate fideliter deprompseris, a quocumque discrimine salvus eris '. Applaudit ignarus sponsioni cupitque gratanter eius arte erudiri. Ad haec Luceta, hoc enim erat nomen virginis : ' Ut experiaris ', inquit, ' pro certo virtutem dicti carminis, ecce, coram te incipiam sacra verba psallere, et tu exerto gladio, si potes, incipias collum meum incidere '. Quod, ut ille audivit, horruit et se hoc facturum nulla ratione asseruit. E contra illa : ' Immo secure ', inquit, ' hoc facias sicut me diligis et ex tunc meam doctrinam probatam habebis '. Igitur cogente amoris teneritudine, dum non vult eam offendere, extracto gladio obedit ; et dum illa, inclinata cervice, cepisset submisse dicere : ' Ave Maria ', ille ferrum vivrans in eius collum, caput amputans, corpus deiecit ad humum. Sic Luceta, lucis filia, ministerio celestium luminum, candori lucis aeternae, cui se devoverat, copulata est. Animus autem ex hoc barbari, cum amorem suum sic delusum conspiceret et patratam crudelitatem cerneret, pro dolore quasi se transfodere velle nisus est.

Hanc postea sepulturae tradidit qui virginis faciem et conversationem bene novit, dominus Hugo episcopus Bibliensis de ordine Fratrum Minorum, cuius sedes episcopalis ac civitas in hac depopulatione vastata est et ipsum episcopum honestum per duos annos vidimus in Anglia sub gratia regis Eduardi pertendinantem ».

p. 129-131 (= G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica di Terra Santa*, vol. II, p. 454-455 ; trad. H. Maxwell, *The Chronicle of Lanercost* (1272-1346), Glasgow, 1913, p. 63-64). La punteggiatura è stata da me modificata. La Cronaca di Lanercost è conservata in un codice unico del British Museum.

Il racconto di Tripoli era, dunque, stato portato in Inghilterra da un prelato dell'Oriente Latino, il vescovo Ugo di Byblos, anche egli Minorita.

Questa presenza in Inghilterra, alla corte di Eduardo I (1), del vescovo di Byblos è un fatto storicamente accertabile, perchè gli *Annales regni Scotiae,* nei documenti sull'arbitrato di Berwick-upon-Tweed tra i due pretendenti al trono scozzese, Robert Bruce e John Baliol, attestano la partecipazione a quell'atto del vescovo di Byblos (2). Il collegio arbitrale era composto di 20 Inglesi e 20 Scozzesi e pronunziò la sua decisione il 29 settembre 1292 (3). Gli avvenimenti di Tripoli erano allora assai recenti; ed avevano avuto una immediata ripercussione nella vicina Byblos (= arabo: Ǧubayl) (4), dove Pietro Embriaco, signore della città, aveva dovuto pagare al Sultano Qalā'ūn la concessione di una tregua triennale, scaduta appunto nel 1292 (5).

(1) È noto l'interesse particolare di Eduardo I d'Inghilterra per l'Oriente Latino, dove egli era stato quando era ancora Conte di Lancaster subendo un tentativo di assassinio in S. Giovanni d'Acri (cfr., ad esempio, N. Trivet, *Annales,* ed. T. Hog, Londra, 1845, p. 277). Alla sua corte si trovava allora anche il Vescovo di Tripoli, Bernardo, benedettino, recatosi in Inghilterra con lettere del Papa Niccolò IV (cfr. Bartholomaeus de Cotton, *Historia Anglicana* (= *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*), ed. H. Richardstuard, Londra, 1859, pp. 223-226.

(2) *Annales regni Scotiae,* in *Wilhelmi Rishanger quondam monachi S. Albani et quorumdam anonymorum Chronica et Annales regnantibus Henrico III et Edwardo I* (= *Rer. Brit. M. Aev. Scr.*), ed. H. T. Riley, Londra, 1865, pp. 253, 255, 260.

(3) M. Trivet, *Annales,* cit., p. 324.

(4) R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale,* Parigi, 1927, p. 63, nota 5.

(5) Per la concessione della tregua da parte del Sultano Qalā'ūn vedi Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks,* cit., p. 103. Per Pietro Embriaco cfr. E. Rey, *Les seigneurs de Gibelet,* in *Revue de l'Orient Latin,* 1895, p. 407. La signoria degli Embriaco aveva origine dalla donazione fatta da Bertrand de Saint-Gilles, il 26 giugno 1109, alla cattedrale di S. Lorenzo in Genova, donazione poi passata ereditariamente nella famiglia di Guglielmo Embriaco.

Aggiungiamo che il nostro Ugo, vescovo di Byblos, era già in carica nel 1282, perchè in quella data partecipò all'atto redatto dal notaio Guglielmo di Tripoli nel castello di Nefin (cfr. Dussaud, *Topographie,* cit., p. 77) per far constare del tentativo di attacco contro Tripoli da parte di Guido II Embriaco (testo dell'atto in Mas Latrie, *Histoire de l'Ile de Chypre,* cit., vol. III, p. 667). Quanto alla sua permanenza in Inghilterra, se

A quale fonte va accostato questo racconto della badessa « Luceta » di Tripoli? Esso, intanto, pare si distacchi dalla redazione bizantina, in quanto la protagonista non è una martire condannata per la sua religione, ma è una monaca caduta per eventi bellici nelle mani di un guerriero nemico ed infedele, come nella « Conquista di Gerusalemme » e nella redazione egiziana. Ancora alla « Conquista » o meglio, più precisamente, alla redazione greca del codice Vaticano 1571 fanno pensare due particolari: la monaca cade in mano non di un qualsiasi soldato, ma di un principe (« in partem cuiusdam Admiraldi »); ed essa non stringe un patto col principe, ma lo induce con lusinghe (« Si te dilectum maritum debeo habere »; « immo secure hoc facias sicut me diligis »). Sembra quindi che a quella redazione greca delle *Vitae Patrum* debba farsi risalire questa narrazione siriana.

Ma questa ha proprie caratteristiche, che non si riscontrano in altre redazioni:

*a*) Il farmaco di inviolabilità, che nelle altre redazioni è il motivo principale del racconto, è qui sostituito da un « carmen virtuosum », coincidendo così singolarmente col frammento arabo di New Brunswick. D'altra parte, si noti che nel momento del martirio il presunto « carmen » si rivela poi esser l'Ave Maria. Il racconto per tal via si inserisce nella vastissima collezione degli atti eroici compiuti in devozione per la Vergine.

*b*) Mentre nelle altre redazioni il guerriero è un violento, se non addirittura brutale, qui a Tripoli l'*Admiraldus* saraceno è messo nella miglior luce possibile: è sinceramente innamorato; vuole sposare « Luceta »; a sentire la proposta che quella gli fa di colpirla con la spada, inorridisce « et se hoc facturum nulla ratione asseruit ».

essa durò solo due anni secondo la Cronaca di Lanercost (quindi nel 1291-1292, coordinando la data con l'arbitrato di Berwick-upon-Tweed), bisogna ammettere che poi si prolungò o forse si rinnovò in un successivo periodo, perchè troviamo una lettera del Papa Benedetto XI, dell'aprile 1304, con la quale si dà facoltà al vescovo di Durham di conferire pro tempore al vescovo di Byblos, spogliato della sua sede dai Saraceni, il priorato di Goldingham nella diocesi di S. Andrews (appartenente a Durham), priorato che il vescovo terrà sino a che ricupererà la sua sede (*Calendar of Entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland. Papal Letters*, vol. I (1198-1304), ed. W. H. Bliss, Londra, 1893, p. 613). Il documento è importante e da segnalare qui agli studiosi, perchè segna anche un termine ante quem per l'occupazione di Byblos (Ǧubayl) da parte dei Musulmani.

C'è, insomma, se non erro, la stessa atmosfera di cavalleresca inimicizia che è stata notata nella poesia epica delle Crociate nel secondo periodo dell'Oriente Latino (1). Anche in questo caso, perciò, la trasmissione del racconto non si è avuta senza adattamenti all'ambiente locale (2).

## 5. – Nel Brandeburgo.

Nel successivo secolo XIV la tradizione del farmaco di inviolabilità ha una diversa ubicazione: nella Marca di Brandeburgo, ed entra così in documenti letterari tedeschi e polacchi.

Anche qui il racconto è collegato con un fatto storico: durante una grande spedizione che il re di Polonia, Ladislao Lokietek, conduce con i suoi alleati Lituani (e di altre nazionalità) nelle regioni ad Occidente della Polonia, e particolarmente nella Marca di Brandeburgo, giungendo sino all'Oder nella zona di Francoforte. Ne abbiamo un documento contemporaneo nelle notazioni conosciute col nome di « Annali Cistercensi di Henricov ». Eccolo:

« A. D. 1326 Litwanorum exercitus de terra sua egressus, cum conductu regis Cracovie Vlodezlai cognomento Lotket, intraverunt dyocesim Lubucensem et ibi et alias magnam multitudinem hominum christianorum, virorum ac mulierum, captivam duxerunt et miserabiliter tractaverunt: nam mulieres et virgines stupraverunt, pregnantes

(1) Cfr. E. Cerulli, *La cultura araba cristiana*, in *R. Accademia d'Italia. Conferenze e letture del Centro Studi per il Vicino Oriente*, vol. II: *Caratteri e modi della cultura araba*, Roma, 1943, pp. 170-172 e la bibliografia ivi citata al riguardo a p. 175.

(2) Non voglio negare, si intende, che sia esistita in Tripoli la badessa « Luceta » (italiano: Lucietta o francese: Lucette?), uccisa dai Musulmani durante la conquista della città e sepolta a cura del vescovo Ugo di Byblos. A tale figura potè essere attribuita localmente l'antica tradizione del farmaco di invulnerabilità.

Quale è stata la fonte del racconto di Tripoli di Siria? La coincidenza con il frammento arabo di New Brunswick nel motivo della formula magica (motivo assai più e diversamente sviluppato, per altro, nel racconto della Cronaca di Lanercost) potrebbe far pensare appunto ad una tradizione orale locale ispiratasi ad una di queste raccolte di racconti pii (del genere delle redazioni del « Prato Spirituale ») correnti tra i Cristiani di Siria. Abbiamo comunque, qui, un'altra prova dell'ingresso in letterature latine medievali di racconti delle letterature orientali cristiane per il tramite dell'Oriente Latino (cfr. il mio *Libro etiopico dei Miracoli di Maria*, cit., pp. 231-289).

cum suis fetibus transfixerunt, quibusdam guttura preciderunt et divinaciones suas exercuerunt ; quam plures eciam diversis modis occiderunt, reliquos vere vinctis manibus et decem vel pluribus pariter copulatis et caldaribus et aliis diversis rebus ad colla ipsorum suspensis, ad terram suam miserabiliter adduxerunt » (1).

A questa nota generica del cronista polacco corrisponde analoga notizia, da parte germanica, nella *Cronica terre Prussie* di Pietro da Duisburg, che scriveva anche egli contemporaneamente agli avvenimenti. Pietro da Duisburg, però, inseriva intanto nel suo racconto della razzia nel Brandeburgo un primo episodio tragico: una vergine « que propter eminenciam pulchritudinis sue parem non habuit » è presa dai Lituani. Questi se ne litigano il possesso; ma uno dei soldati la taglia in due con la spada affinchè « quilibet de ipsa ibi contingentem accipiat portionem » (2).

Pochi anni dopo lo slesiano Nicola da Jeroschin traduceva in versi tedeschi la Cronaca di Pietro da Duisburg. Nel racconto della razzia sul Brandeburgo egli, però, faceva seguire all'episodio della vergine tagliata in due un secondo episodio: quello del farmaco di invulnerabilità. Tra le vergini catturate dai Lituani ve ne è una di rara bellezza. Il guerriero, cui essa è toccata, ne insidia il pudore (3).

« Do sprach dî dirn : ' Ei, tû des nicht,
sundir hilf mînem lîbe,
daz ich des reine blîbe !.
Ich habe sô wîse vornunst,
daz ich dich lêre sulche kunst,
daz dich insnîdit dikein swert '.
' Vil hôer mîte wêre wert
dî kunst ' jach der Littouwe.
Do sprach si : ' Nu beschouwe

(1) *Monumenta Germaniae Historica, Script.*, XIX, p. 546 (riprodotto poi nell'edizione del *Rocznik Cystersów Henrykowskich,* in *Monumenta Poloniae Historica,* III, p. 702). La data, poi, della razzia nel Brandeburgo è precisata dall'annotazione di un'altra cronaca: « A. D. 1326. Lithwini ex parte Lotkonis in Marchia multum populum occiderunt et hoc post Purificacionem Beate Virginis circa 8 dies », cioè il 10 febbraio (*Script. Rer. Pruss.*, vol. I, p. 287. Cfr. *Rocznik,* cit., III, p. 702, nota 1).

(2) Petrus de Duisburg, *Cronica Terre Prussie,* in *Scriptores Rerum Prussicarum,* I, Lipsia, 1861, p. 193.

(3) *Die Kronike von Pruzilant des Nicolaus von Jeroschin,* in *Script. Rer. Pruss.*, I, p. 610.

dî kunst an mir, daz ist mîn ger!
Ein scharfiz swert lâ brengen her,
dem wil ich sô besprechin
sîn snîdin und sîn stechîn
daz iz mir nicht geschaden kan!' ».

Il Lituano consente e porta la spada affilata. La vergine dice di attendere e, fingendo di pronunziare una formula magica, si inginocchia e prega il Signore. Poi si volge al Lituano: « ich bin gereit; wiltu, sô slach! »; e quello la uccide.

Quale è stata la fonte di Nicola da Jeroschin per questo racconto? W. Ziesemer, che ha ricercato appunto le origini della Cronaca rimata dello Slesiano, non è riuscito a determinarle per questa parte (1). Nicola da Jeroschin scriveva non più di 14 anni dopo gli avvenimenti del 1326 (2). E bene ricordarlo qui di nuovo, perchè si veda come assai presto il racconto, che abbiamo già visto a Gerusalemme, in Egitto, a Nicomedia ed a Tripoli di Siria, abbia trovato una nuova connessione con i fatti del Brandeburgo. Se ci atteniamo alla critica interna, possiamo dire che la caratteristica del racconto di Nicola da Jeroschin è che l'invulnerabilità non è più ottenuta dalla fanciulla mediante un farmaco od un unguento, ma invece a mezzo di una (pretesa) formula magica. Questo è un tratto comune con la versione dell'Oriente Latino ubicata, come abbiamo visto, a Tripoli. Certamente la « formula magica » si trova anche nel racconto arabo del ms. di New Brunswick (e G. Levi Della Vida ne ha notato « un faible écho » già in Abū Ṣāliḥ) (3); e quindi essa fa parte degli accessori della tradizione già in Oriente.

(1) W. Ziesemer, *Nicolaus von Jeroschin und seine Quellen* (= *Berl. Beitr. z. germ. u. rom. Philol., Germ. Abt.*, n° 18), Berlino, 1907, p. 65.

(2) Secondo E. Strehlke, editore della Cronaca, Nicola da Jeroschin tradusse il testo di Pietro da Duisburg durante il periodo dei Gran Maestri dell'Ordine Teutonico: Luther, duca di Braunschweig (1331-1335) e Dietrich von Altenburg (1335-1341); cfr. *Script. Rer. Pruss.*, I, p. 291. Ziesemer (op. cit., p. 1) riporta genericamente la traduzione di Nicola da Jeroschin intorno al 1340.

(3) Levi Della Vida, « *Le stratagème de la vierge* », cit., p. 99. In Abū Ṣāliḥ (*Churches and Monasteries*, cit., fol. 85 *a*) la fanciulla si serve dell'olio di una lampada posta innanzi all'icone della Vergine, ma gli antenati di lei conoscevano nomi magici che pronunziavano sull'olio per dare ad esso la speciale sua virtù.

Ma resta il fatto che, sia nel frammento di New Brunswick che, ancor più, in Abū Ṣāliḥ, la « formula magica » è soltanto un complemento del farmaco di invulnerabilità ; mentre invece soltanto nel racconto di Tripoli ed in questo di Nicola da Jeroschin la « formula magica » esclusivamente dà, senza farmaco, l'invulnerabilità.

Limitiamoci a constatare questo punto. La storia della diffusione di questo racconto è tale da consentire insieme la maggior cautela e la maggior audacia. Ed audacia sarebbe certo il pensare che la tradizione corrente nell'Oriente Latino alla fine del sec. XIII, come aveva raggiunto la Cronaca di Lanercost per il viaggio di Ugo di Byblos in Inghilterra, così possa aver raggiunto il cronista slesiano dell'Ordine Teutonico, Nicola da Jeroschin, per altra via oggi non più determinabile.

Il racconto, intanto, si trova — come è noto — anche nelle successive fonti storiche polacche. Il primo che abbia inserito la nostra tradizione nella narrazione della razzia del 1326 è, come già notò il Voigt, Giovanni Długosz (1): dunque alla metà del sec. XV (2). Aggiungo qui che la tradizione è passata anche nella Cronaca di Mattia di Miechów (3), che scriveva nei primi anni del secolo XVI (4) e che copia il Długosz in questo brano quasi parola per parola. Terzo annalista della serie polacca può considerarsi Martino Cromer, il cui passo (5), già segnalato dal Rajna, dipende in realtà dal Długosz

(1) Ecco il testo del Długosz, *Historiae Polonicae libri XII,* Francoforte, 1711, p. 990: « Sanctimonialis quaedam, ne stupri vim a Barbaro pateretur, instructuram se illum, si se ab ea abstineret, spopondit quo pacto nulla unquam ferro posset violari ; experimentum promissi feriendo cervicem eius primum sumpturus. Id cum Barbarus exequitur, virgine occisa ludificatus didicit servandae vindicandaeque pudicitiae gratia in id facinus ab ea arcessitum : morte ipsa exemplum relinquens menti honestae atque Deo dicatae magis pudicitiae curam esse quam vitae ».

(2) Cfr. L. Finkel, *Bibliografia historyi Polskiej,* vol. I, Cracovia, 1906, p. 395, n. 6728, e la *Vita* premessa alla cit. edizione di Francoforte, p. xxv.

(3) *Chronica Polonorum : Quatuor libri historiarum Excellentissimi Domini Mathiae de Miechovia,* Cracovia, per Hyeronimum Victorem, Kal. Dec. 1521, p. 208.

(4) La prima edizione della Cronaca di Mattia di Miechów è quella di Cracovia del 1519. Mattia morì nel 1523 ; cfr. Finkel, *Bibliografia,* cit., vol. I, p. 405, n. 6969.

(5) Martinus Cromerus, *De origine et rebus gestis Polonorum,* Basilea, 1555, p. 287. Martino Cromer, nato a Biecz (Cracovia) nel 1512, poi legato del re polacco Sigismondo Augusto al papa Paolo III ed all'impera-

direttamente oppure attraverso Mattia di Miechów. Nei tre scrittori predetti, Długosz, Mattia di Miechóv, Cromer, il racconto del farmaco di inviolabilità è in stato di estrema riduzione e quindi la critica interna poco soccorre. Si può solo dire che nessuno dei tre nomina il « farmaco » (nè del resto la « formula magica »). La vergine promette vagamente « se instructuram illum quo pacto numquam ferro violaretur » (Giovanni Długosz, Mattia di Miechów) oppure « se eum edocturam esse qui (*sic*) corpus eius vulnerari nullo umquam ferro posset » (Cromer). Tuttavia il Voigt già ammetteva che Długosz (e quindi le fonti polacche) dipendessero da Nicola da Jeroschin (1), e, d'altra parte, pur facendo qualche riserva circa la dipendenza diretta (lo Slesiano ed i Polacchi potrebbero dipendere entrambi da una tradizione locale), si deve accettare almeno che sembra improbabile che Nicola da Jeroschin nel XIV secolo e Giovanni Długosz nel secolo XV abbiano avuto indipendentemente la stessa idea di attribuire alla spedizione di Ladislao Lokietek nel Brandeburgo il racconto del farmaco di invulnerabilità.

## 6. — Nell'Albania (Durazzo).

Ho già detto come l'umanista veneziano Francesco Barbaro abbia dato ancora un'altra ubicazione al nostro racconto: in Albania, a Durazzo. Qui abbiamo anche una novità nel testo della narrazione: l'eroina non è più una religiosa fedele ai voti, come nelle redazioni di Egitto, Palestina e Siria; nè una martire delle antiche persecuzioni, come nella redazione bizantina; ma è invece una sposa fedele al proprio marito. Essa ha un nuovo nome « Brasilla »; e « Dyrrachii nobilibus parentibus nata, ut a certis auctoribus traditur, hostium excursione capta », compie l'eroico inganno (2).

Il fatto si svolge in tempi vicini al Barbaro, che parla di « egregium hac aetate facinus »; e lascia quindi supporre che il racconto

tore Ferdinando I, morì nel 1589; cfr. F. Hipler, *Die deutschen Predigten und Katechesen der Ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer*, Colonia, 1885, pp. 83-93: *Kromer. Sein Leben und seine Schriften.*

(1) G. Voigt, *Über die Lucretia Fabel*, cit., p. 23. Si noti (col Voigt, *loc. cit.*), un'altra ubicazione della leggenda a S. Caterina di Pernau, dove nel 1613 si mostrava il sangue dell'eroica fanciulla uccisa lì, col noto inganno, da un guerriero Russo.

(2) F. Barbaro, *De re uxoria libri duo*, Amsterdam, 1638, p. 146-147.

fosse riferito localmente a qualcuno degli avvenimenti bellici svoltisi attorno Durazzo alla fine del secolo XIV (1). Ma chi sono i « certi auctores », fonte di Francesco Barbaro? Il quesito viene ad avere particolare interesse perchè Francesco Barbaro è, a sua volta, la fonte diretta dell'Ariosto, come viene ammesso dal Rajna (2) in poi. Ma non è problema di facile soluzione, data appunto l'intricata tradizione del nostro racconto. Alcune insistenze sulla magia (« unguento quodam magico »; « magiae deditissimus locus ») sembrano accennare ad una affinità, sia pure assai vaga, con la redazione di Tripoli e del Brandeburgo; ma beninteso la Brasilla di Francesco Barbaro non risulta che pronunzi una formula magica, anzi cuoce l'unguento magico, dopo aver raccolto le erbe. Invece assai più precise sono le affinità con la « Conquista persiana di Gerusalemme »:

*a*) La fanciulla fa un patto col guerriero per salvare la sua pudicizia contro la cessione del farmaco (« si castam se servarit, mercedis instar, ut nullis militaribus armis caedi possit, unguento quodam magico facturam se recepit »). È veramente interessante notare che, mentre Francesco Barbaro, come possiamo facilmente verificare dal suo testo, si limita ad accettare dalla sua fonte questo particolare (il patto della fanciulla col guerriero), l'Ariosto, che ne deriva, ha dovuto necessariamente aggiungere di sua fantasia l'altro particolare del guerriero che accetta il patto in mala fede. E cioè lo stesso motivo logico ha prodotto la creazione indipendente di questo stesso particolare, che viene aggiunto così nella tradizione tra Francesco Barbaro e Lodovico Ariosto, come già nella tradizione tra il testo greco e le versioni orientali della « Conquista di Gerusalemme ». Un buon monito per chi ricerca le fonti e vuol spingere troppo innanzi le conseguenze di certe coincidenze particolari!

*b*) La fanciulla raccoglie le erbe e ne fa l'unguento, che dunque non è già pronto. Si noti che, mentre il particolare, di cui alla let-

(1) Si può pensare, ad esempio, all'occupazione di Durazzo da parte di Carlo Topija contro gli Angioini di Napoli dopo il maggio 1364 (G. Gelcich, *La Zedda e la dinastia dei Balšidi*, Spalato, 1899, p. 45), oppure alla conquista effimera di Durazzo da parte del principe Balša II Balša nel 1383 ed alla riconquista da parte di Carlo Topija (Gelcich, op. cit., pp. 130-131, 134-135). Tali avvenimenti precedettero tutti di poco l'occupazione veneziana di Durazzo avvenuta nel 1392. Francesco Barbaro, d'altronde, era nato a Venezia appunto intorno al 1392 (Gothein, op. cit., pp. 16-19).

(2) Rajna, op. cit., p. 459.

tera *a*, coincide con le versioni orientali della « Conquista », questo della lettera *b* coincide invece con la redazione greca.

Aggiungiamo però che in Francesco Barbaro manca la prima proposta della fanciulla che il guerriero sperimenti su se stesso il farmaco (come è nella « Conquista »), ma questo può anche spiegarsi perchè nel *De re uxoria* il nostro aneddoto è in stato di estrema riduzione.

Assai più lontana è la redazione di Francesco Barbaro da quella del Sinassario Bizantino (dico, di S. Eufrasia) e degli storici bizantini, perchè l'elemento base è appunto il contrasto tra la fanciulla ed un guerriero, come nella « Conquista », e non già una condanna al martirio, come presso i Bizantini ([1]). Egualmente sembra fuori questione la redazione egiziana. Dei quattro particolari tipici da noi isolati, tre mancano nella redazione di Francesco Barbaro, e se ne trova uno solo (quello dell'unguento già pronto), che è comune alla redazione egiziana ed alle versioni orientali della « Conquista ».

Mi pare, quindi, che si possa ragionevolmente concludere che Francesco Barbaro, per una via oggi non nota, dipenda dalla « Conquista », che, giova qui ripeterlo, è entrata sia in toto che specificamente per questo aneddoto nella tradizione del « Prato Spirituale » di Giovanni Mosco e quindi, con quella diffusissima collezione di aneddoti pii, può essere arrivata un po' dovunque nel mondo culturale in contatto con Bisanzio ([2]). In definitiva, perciò, alla « Conquista persiana di Gerusalemme » va anche ricondotto il racconto dell'« Orlando Furioso ».

Quel che accade del nostro racconto dopo l'Ariosto non interessa più questo articolo. E del resto Campbell Bonner ne ha già accennato le fortune dal *Tamburlaine the Great* di Cristoforo Marlowe sino a (perchè no?) il *Lost Face* di Jack London ([3]). Sembra però non inutile ricordare che ancora in Italia, un secolo dopo l'Ariosto, il P. Vincenzo Guinigi narrò l'episodio in un carme latino dal titolo

([1]) Particolare minore, ma interessante anche perchè passerà poi nell'Ariosto, è quello del farmaco con erbe che la fanciulla raccoglie (come è in Francesco Barbaro e nelle redazioni greche derivate dalla « Conquista »), mentre per i Bizantini il farmaco è un misto di cera ed olio (e per gli Egiziani è soltanto un olio delle sacre lampade).

([2]) Non si dimentichi che Durazzo era stata nelle mani prima di Bisanzio e, dopo l'Impero Latino del 1204, sotto la signoria dei Despoti dell'Epiro sino al 1257.

([3]) C. Bonner, *The Maiden's Stratagem*, cit., p. 159.

« Euphrasiae Virginis Alexandrinae ingeniosa ex impuro milite victoria » (1). Così il Guinigi ha ubicato la tradizione di Eufrasia non più a Nicomedia, come nel Sinassario Bizantino che ha dato il nome dell'eroina del carme, ma in Egitto e propriamente ad Alessandria. Non si creda, tuttavia, che egli abbia avuto altre fonti a noi non note che dessero una delle versioni egiziane del racconto. L'ubicazione ad Alessandria dipende soltanto dall'equivoco di nomi tra Eufrasia ed Eufrosine, di cui ho già parlato e che ricorreva ancora in opere assai diffuse al tempo di Guinigi (2).

Ora il Guinigi, sia pure con amplificazioni poetiche, segue la redazione del Sinassario Bizantino (3), ma egli si serve però anche dell'Ariosto (4). Ed è quindi curioso come in tal modo resti provato

(1) Vincentius Guinisius S. I., *Poesis heroica, elegiaca, lyrica, epigrammatica, aucta et recensita ; item dramatica nunc primum in lucem edita,* Anversa, 1637, pp. 53-67 (l'edizione romana del 1627 non contiene il carme). Per le opere del P. Guinigi cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* vol. III, c. 1941-1943.

(2) Particolarmente nell'opera di P. Galesini, *Martyrologium S. Romanae Ecclesiae,* Milano, 1548, che reca (p. 2) la commemorazione (derivata, in definitiva, dei Martirologi del IX secolo, come si è detto): « Alexandriae in Aegypto, S. Euphrosynae Virginis... » con la nota (*Notationes,* p. 4) : « Eam alii, Euphrasyam, alii Euphrosynam vocant ».

(3) Ignoro se il Guinigi conoscesse direttamente il Sinassario Bizantino oppure si servisse di compendii, come ad esempio del suo contemporaneo Massimo Margounios, vescovo di Citera (1530-1602) : Βίοι ἁγίων, Venezia, 1621 (la notizia di S. Eufrasia è a f. ρογ$^{v}$).

(4) Nel carme del Guinigi si trovano infatti : l'episodio della raccolta delle erbe (p. 62) :

Hinc fructicum caules et semina vellit,
Hinc metit asparagos, baccas legit inde caducas,
Inde capillitium fibrarumque agmina carpit,
Aut folia aut foliis insertos undique nervos (Cfr. *Orlando Furioso,* c. XXIX, ott. 19-20);

la circostanza della mala fede del Pagano (p. 61):

... honestum
Se gerit aut simulat; modo turpis latro pudoris
Quam subito custos? (Cfr. *Orlando Furioso,* c. XXIX, ott. 18);

e, sopra tutto, l'episodio della testa mozza (p. 66):

Et socia castum caput a cervice recidit.
I nunc et vere caecum, tu caecus, Amorem
Carnificemque nega, dum contemplaris Amantem.
Emicat avulsum caput et ter vivida caelo
Lumina sustollit, ter deprimit et ter Jesum
Voce ciet sponsum (Cfr. qui appresso p. 480 nota 2).

che, due secoli e mezzo prima del Rajna, già il Guinigi aveva dunque constatato il legame fra l'episodio ariostesco ed il racconto dei Bizantini (1).

***

Sui rapporti tra le varie redazioni del racconto del farmaco di inviolabilità mi pare si possa ora concludere come segue. Tre sono le fonti più antiche: la « Conquista di Gerusalemme »; la redazione o, meglio, le redazioni egiziane; quella bizantina.

Giorgio Levi Della Vida ha già esaminato i rapporti tra la redazione egiziana e la « Conquista » (nelle versioni a lui allora note), concludendo che la « Conquista » appare più antica (2). I nuovi documenti qui pubblicati (racconto etiopico dei Miracoli di Giulio di Aqfahs; testo greco del Vat. Gr. 1571) concordano con questa conclusione. Abbiamo visto che le redazioni egiziane sono arricchite di particolari locali, ma un dettaglio importante (quello dell'uso di un unguento già pronto e non da preparare) è comune, come abbiamo visto, a tutte le redazioni egiziane ed alle sole redazioni orientali (araba, armena, georgiana) della « Conquista », mentre noi sappiamo che tali redazioni orientali sono necessariamente meno antiche dei testi greci. D'altronde, la stessa non ferma ubicazione del racconto in Egitto (Alessandria; al-Ḥumaydāt; Alto Egitto in genere) non pare una prova di antichità del racconto entro quel paese.

(1) Poichè ancora il Bonner (*The Maiden's Stratagem*, cit., p. 154), dopo il Voigt (*Über die Lucretia Fabel*, cit., p. 26-27), accenna a Giovanni Malpighini come predecessore dell'Ariosto, gioverà chiarire qui che non si tratta già di Giovanni Malpighini, ma del suo contemporaneo Giovanni di Conversino da Ravenna a torto confuso con l'altro. Cfr. R. Sabbadini, *Giovanni da Ravenna, insigne figura di umanista (1343-1408)*, Como, 1942, che attribuiva la novella *Violatae pudicitae narratio* al periodo padovano (1396-1404) della vita di Giovanni. Comunque la novella, almeno nel testo del codice Vaticano Latino 1666, fol. 23r-28v, non ha nulla di comune con il nostro racconto del farmaco di inviolabilità.

(2) Levi Della Vida, *A Christian Legend in Moslem Garb*, cit., p. 155: « not only on account of its historical environment, but because its features look simpler and more genuine ». Ancora nel suo più recente lavoro lo stesso autore conferma (« *Le stratagème de la vierge* », cit., p. 100): « Je m'obstine à penser, même au risque de paraître naïf, que rien ne nous empêche de supposer qu'il ait pu se baser sur le souvenir d'un fait historique ».

Aggiungo che nella redazione palestinese (« Conquista »), il racconto, in una versione almeno, è riferito ad un avvenimento storico del VII secolo (la conquista persiana di Gerusalemme) noto a tutta la Cristianità di Oriente, perchè esso è l'antefatto della riconquista di Eraclio e della Esaltazione della Croce così celebrata in tutte le Chiese Orientali. Questo spiega la diffusione della « Conquista di Gerusalemme » e l'inserzione del nostro racconto nelle collezioni di aneddoti che col *Pratum Spirituale* si sono così largamente diffuse in Oriente.

Quanto ai rapporti tra la redazione bizantina e la « Conquista di Gerusalemme », ricordiamo come la prima fonte bizantina sia Giorgio Monaco, che ha inserito l'aneddoto nel suo capitolo su Diocleziano, nella parte della Cronaca che è stata riconosciuta della più varia provenienza (1) e — lo si noti — in mezzo a due altri aneddoti tratti l'uno da Eusebio e l'altro dalla Storia Lausiaca (2). Ho già poi detto sopra dell'episodio del consulto di S. Antimo, la cui interpolazione nella redazione bizantina sembra abbia proprio lo scopo di confermare l'ubicazione del racconto a Nicomedia, ubicazione che così dunque può apparire più tarda rispetto a quella di Gerusalemme. E ciò ha tanto più valore in relazione alla supposizione, cui ho accennato, che il consulto di S. Antimo sia derivato dalla fusione del racconto del farmaco di inviolabilità con un racconto affine del *De virginibus* di S. Ambrogio (3), relativo — non lo si trascuri — alla persecuzione di Diocleziano. Aggiungo che, nei confronti della redazione bizantina, il testo greco, o meglio i testi greci derivati dalla « Conquista » si rivelano più ricchi di particolari. Ho già detto come almeno due di questi (il discorso lusingatore della fanciulla per presentare al Persiano il progetto del farmaco e, sopra tutto, l'invito che essa fa al Persiano di sperimentare il farmaco su di lui stesso) mi paiono antichi (4). Per essi il martirio della fanciulla non è il risultato volontario di una trama a ciò diretta espressamente, ma piuttosto una conseguenza non voluta e soltanto accettata con devozione: ciò che dà il vero carattere edificante al racconto.

(1) Krumbacher (*Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2ª ed., Monaco, 1897, p. 354) qualifica questa parte della Cronaca « jenes Chaos zerstreuter Notizen ».

(2) Giorgio Monaco, ed. C. de Boor, cit., vol. II, p. 479-480 = *Historia Lausiaca*, 148-149, in Migne, *PG.* XXXIV, c. 1251-1252.

(3) Cfr. sopra, p. 465, nota 2.

(4) Cfr. sopra, p. 459 e 461.

Quindi, in via di ipotesi e con le riserve che sono necessarie, si può ammettere che la nostra tradizione parte dall'Oriente e propriamente dal testo greco del racconto della « Conquista persiana di Gerusalemme » ([1]). Di lì il racconto è passato nelle traduzioni araba e georgiana della « Conquista »; di lì è entrato nel mare magnum delle collezioni aneddotiche delle *Vitae Patrum,* come ci è conservato nella versione armena, in quella araba del frammento di New Brunswick, nel Vaticano Greco 1571. Dalla Palestina il racconto era passato in Egitto, dove ha avuto una sua fortuna nel mondo cristiano e nella letteratura araba-musulmana; dalla Palestina (e probabilmente da una delle collezioni di aneddoti dipendenti, per esso, dalla « Conquista ») il racconto si mantenne sia nella Siria delle Crociate e di lì tornò in Europa raggiungendo la Scozia (Cronica di Lanercost), il Brandeburgo e la Polonia. Dalle stesse raccolte aneddotiche, probabilmente, il racconto, d'altra parte, era entrato nella Cronaca di Giorgio Monaco e quindi nel Sinassario Bizantino in due versioni, una adattata alla persecuzione di Diocleziano ed una rimasta ubicata a Gerusalemme. Dal mondo bizantino per l'Albania il racconto è pervenuto attraverso Francesco Barbaro all'Umanesimo italiano ed ha avuto splendida veste di poesia da Ludovico Ariosto ([2]).

([1]) Qui si inserisce un'ulteriore questione: ammesso che il racconto nella tradizione a noi nota ha il suo inizio nella « Conquista persiana di Gerusalemme », è stato esso composto per la prima volta dall'autore della « Conquista » sulla base, forse, di qualche fatto realmente accaduto a Gerusalemme nel 614 (come ha suggerito ipoteticamente G. Levi Della Vida) oppure l'autore della « Conquista » non ha fatto, sin d'allora, che adattare all'avvenimento del 614 un racconto già diffuso nell'Oriente ellenistico, come aveva pensato il Voigt (*Über die Lucretia Fabel,* cit., p. 15) ed ora suppone il Bonner (*The Maiden's Stratagem,* cit., p. 153)?

Che la « Conquista » possa avere origini composite aveva già riconosciuto il P. Peeters in *La prise de Jérusalem par les Perses,* cit., p. 4, e la sua successiva osservazione (p. 8): « Il demeure parfaitement possible et même probable que dans les traductions, arabe et autres, des éléments de source étrangère se sont mêlés à la rédaction primitive ». (Si rammenti che il P. Peeters analizzava la traduzione araba e che allora non erano ancora noti i testi greci; ma la sua osservazione può forse essere valida anche per il greco).

Resta però il fatto che sin ora nessun racconto è stato trovato che, di data anteriore alla « Conquista di Gerusalemme », ne possa essere stato fonte.

([2]) Le « novità » che l'Ariosto introduce nel racconto si riducono a questi tre particolari: la mala fede di Rodomonte, che qui deriva dal carat-

Ciò prova, nella nostra storia letteraria, quanto passato si celi nelle amabili fantasie del Furioso e quanta materia del Medio Evo il poeta ferrarese abbia trasfuso nella sua altissima poesia. E più generalmente, nella storia della cultura quale importanza abbia avuto l'Oriente Cristiano nel Medio Evo come tramite, nella scienza e nell'arte, tra l'Occidente europeo ed i paesi e le civiltà del Levante.

tere stesso che quel personaggio ha nel poema (e viene, casualmente, a coincidere con un particolare del vecchio racconto); l'ubbriachezza di Rodomonte, che serve al poeta per rendere meglio credibile l'inganno di Isabella e che rientra nella tradizione dei motteggi della poesia cavalleresca verso il divieto fatto ai Musulmani di bere vino; ed infine l'episodio della testa mozza (*Orlando Furioso,* c. XXIX, ott. 26).

# RECENSIONES

C.-G. von Brandenstein, *Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten* (= *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft.* Bd. 46, Heft 2: *Hethitische Texte in Umschrift, mit Übersetzung und Erläuterungen* herausgegeben von F. Sommer, Heft VIII). Leipzig 1943. J. C. Hinrichs. In-8°, 104 S., 4 Schalttafeln, 3 Textabb., 12 Taf. (45 Abb.) RM. 12. —.

Im Archiv von Boğazköy gibt es eine Anzahl von Tafeln, die ausführliche Beschreibungen von Kultbildern enthalten. Die Bedeutung derartiger Texte für die Ikonographie liegt auf der Hand. Als von Brandenstein vor Jahren zuerst mündlich auf diese Textgruppe aufmerksam machte, interessierte ich mich sogleich dafür, umsomehr als ich durch die Teilnahme an den Ausgrabungen in Boğazköy, vor allem durch die Beschäftigung mit Yazılıkaya und den Siegeln, auf ikonographische Probleme hingeführt worden war. v. Br. hat mir damals in kollegialer Weise eine Liste der Nummern der von ihm festgestellten Bildbeschreibungen zur Verfügung gestellt, und ich konnte mir mit seiner Einwilligung von einigen der wichtigsten Texte wenigstens flüchtige Abschriften nehmen, die mir bei meinen eigenen Arbeiten (1) von grösstem Nutzen waren. Mit der gleichen Bereitwilligkeit hat v. Br. auch den wichtigen Abschnitt über das Bild des Wettergottes für die Publikation von Yazılıkaya (2) zur Verfügung gestellt, zu der Otten die Übersetzung der Textstelle lieferte (a. a. O. S. 83). Nachdem vereinbart worden war, dass v. Br. die gesammelte Bearbeitung der Bildbeschreibungen übernehmen sollte, wartete man mit Ungeduld auf ihr Erscheinen. Leider hat v. Br. die Arbeit allzu lange liegen lassen, so dass er schliesslich gezwungen war, das Manuskript während eines kurzen Wehrmachtsurlaubes 1940 niederzuschreiben (Vorwort, S. 2, Anm. 1), während die letzte Aus-

(1) *Siegel aus Boğazköy.* I. Teil (*Archiv für Orientforschung,* Beiheft 5, 1940); II. Teil (ebda., Beih. 7, 1942); im folgenden abgekürzt " SBo ". — *Hethitische Götterdarstellungen und Götternamen,* in *Belleten* (Revue publiée par la Société d'Histoire Turque), Band VII, Nr. 26, S. 295 ff.; abgek. " Bell. ".

(2) K. Bittel, R. Naumann, H. Otto: *Yazılıkaya. Architektur, Felsbilder, Inschriften und Kleinfunde* (61. *Wiss. Veröff. d. Dtsch. Orient-Ges.,* 1941); abgek. " Yaz. " Die Nummern der Reliefs sind dieselben wie in Bittel: *Die Felsbilder von Yazılıkaya* (*Istanbuler Forschungen* 5, 1934).

feilung und Drucklegung in seiner Abwesenheit von J. Friedrich durchgeführt werden musste (Fr.'s Vorbemerkung, S. 3). Wohl diesen Umständen ist es zuzuschreiben, dass das vorliegende Werk nicht alle seinerzeit vom Verf. zusammengestellten Texte umfasst, sondern nur die wichtigsten und ergiebigsten im vollen Wortlaut bringt. Hier eine Liste der mir bekannten, veröffentlichten Texte, die bei v. Br. nicht oder nicht genügend behandelt sind:

KBo II 1 (Kultinventar; einige Stellen S. 63 f.; weiteres s. unten);
» » 7 (parallel KBo II 13, aber ohne Beschreibung);
» » 8 I 1 ff. und 8 ff. (vgl. Sommer, ZA 46, S. 10 mit Anm. 6);
» » 13 (Kultinventar mit Ritual; unten benutzt);
» » 16 (vgl. ZA 46, S. 11 mit Anm. 1; wohl zu KBo II 1);
» IV 1 Rs. 7 mit Dupl. KUB II 2 II 7 ff. (bei v. Br. im Kommentar, S. 30);
KUB VII 24 (Kultinventar mit Bildbeschr., unten S. 491);
» XII 2 (Kultinventar, unten benutzt);
» » 3 (Kultinventar);
» XV 1 (Gelübdetext; darin zu stiftende Bildwerke: I 7 ff., III 36 ff.);
» XVII 35 (Kultinventar mit Rit.: II 6 f., 35 ff., III 23, 39 ff.; unten benutzt. Ebd. Nr. 36–37 für unseren Zweck unergiebig);
» XXV 23 (wie d. vorige: I 34, II 10 ff., IV 4 f., 11, 47);
VBoT 26, 5 f. (wie d. vorigen);
» 83.

Vgl. ferner folgende Stellen aus unveröffentlichten Texten in ZA 46, S. 13 ff.: Bo 563 (S. 13), Bo 2316 (S. 14), Bo 2316 a (S. 13, Anm. 4), Bo 2863 (S. 14), Bo 2762 (S. 30).

Die Arbeit bietet zunächst die Haupttexte (Text 1-4) in Transkription und Übersetzung (S. 4-22). Text 1 ist in Keilschriftkopie auf zwei Schalttafeln veröffentlicht, von den übrigen liegt keine Keilschriftausgabe vor. Daran schliessen sich "Sprachliche Bemerkungen" (S. 23–60)[1]. Es folgen einige "Anhangstextstellen" (KUB XXX 37 mit Dupl. XII 36; KUB V 7 Vs. 10 f.; XV 5 Vs. 39–50; KBo II 1 I 28 f.; II 21–23; III 20 f.; IV 1–5; KUB XVI 83 Vs. 46-53) in Umschrift und Übersetzung mit kurzen Bemerkungen (S. 61-65). Die im Interesse der nicht philologisch interessierten Leser vom sprachlichen Kommentar abgesonderten "Sachlichen Bemerkungen" (S. 66–92), an deren Spitze eine tabellarische Übersicht der beschriebenen Götter (Tf. I) und Göttinnen (Tf. II) steht, gliedern sich in folgende Unterabschnitte: 1) Der geflügelte Gott, 2) Der Hauptwettergott und seine Familie, 3) Der Wettergott des Hauses, 4) Der Sonnengott des Himmels, 5) Die Kriegsgötter, 6) Die Schutzgötter, 7) Die geflügelte Ištar, 8) Ḫatepuna und die übrigen Göttinnen, 9) Flügelansatz bei Gott und Fabeltier, 10) Der Becher, 11) Das "Heil(symbol)", 12) Der Löwensphinx, 13) Die Lunula,

[1] Warum — im Kriege! — mit besonders breitem leeren Rand gedruckt?

14) Die Ohrringe. — Ausführliche Indices (behandelte Wörter, Götter- und geographische Namen, Textstellen), Abkürzungs- und Abbildungsverzeichnis sowie Abbildungstafeln beschliessen das Werk.

Die Übersetzung kann als gelungen und zuverlässig bezeichnet werden. Im folgenden einige Bemerkungen zu Einzelheiten:

Text 1 I 8 (mit S. 25 ff. und 84 f.): Zu ZAG.LU (Verf.: ZAG.DIB) s. jetzt Rez., Kumarbi (1), S. 65 ff., wo als heth. Lesung *paltanaš* nachgewiesen ist. Die Deutung als "Schulterblatt, Schulterstück, Schulter" trifft sicher das Richtige, aber eine engere Begrenzung auf einen dieser Körperteile, zu denen wegen *paltana-* auch "Arm" hinzukommt, ist noch nicht möglich. — Es darf nicht verschwiegen werden, dass *pattar* "Flügel" in Z. 8 ergänzt ist nach Z. 22, wo aber *pattar* wieder Emendation des dastehenden sinnlosen *tar-pát* ist, und dass somit die Interpretation der Bildbeschreibung und die Bedeutungsbestimmung von ZAG.LU auf dieser einen emendierten Stelle beruht. Trotzdem glaube ich, dass v. Br. recht hat, besonders nachdem die Bed. von ZAG.LU, wie gesagt, noch anderweitig bestätigt werden konnte.

I 9 (mit S. 27 ff. und 85 ff.): Der Bedeutungsbetimmung von GAL als "Becher" nach den bildlichen Darstellungen kann man zustimmen, wenn man sie nicht zu eng fasst; auch "Trinkschale" u. ä. kommt in Frage. Nebenbei: Abb. 22 (Seitenfläche der Stele von Darende) zeigt keine Göttin (so S. 86), sondern einen Gott; nach meiner Deutung (s. unten S. 488) Šarrumma, Sohn der Ḫebat.

I 10 (mit S. 29 f. und 87 ff.): $SIG_5$ = *aššu* = "Heil, Heilssymbol" = dem Dreieck der Hieroglyphenschrift, in Übereinstimmung mit Rez., SBo I, S. 46; II, S. 42 mit Anm. 159; Bell. S. 306 f.

I 12 (mit S. 32 f. und 91): Für *aḫ̯iti* dachte ich an "Löwe", wegen der Verknüpfung mit Ištar (Bell. S. 313 mit Anm. 56). Nach den vom Verf. beigebrachten Texten kann das Tier geflügelt sein, ist also ein Fabeltier. Aber die Übersetzung "Löwensphinx" ist wenig glücklich. Man sollte die Termini "geflügelter Löwe", "Sphinx" (= menschenköpfiger Löwe) und "Greif" (= vogelköpfiger Löwe) streng scheiden. "Löwensphinx" erscheint nach dieser Definition zunächst als Tautologie, da jeder Sphinx einen Löwenleib hat. Nach S. 67 ff. meint v. Br. anscheinend das Mischwesen mit Löwen- und Menschenkopf; aber der Ausdruck "Löwensphinx" ist auch dafür nicht glücklich gewählt. S. 69 ist der bessere Ausdruck "doppelköpfiger geflügelter Sphinx" gebraucht. Ob dieses doppelköpfige Wesen *aḫ̯iti* ist, hängt von der Identifikation des ᴰU *ḫalziḫ̯auḫ̯aš* ab; dazu s. unten, S. 495. v. Br. möchte "nach der Beschreibung [in Text 1] dem einfachen geflügelten Löwen den Vorzug geben" (S. 91). Ich möchte mich dem anschliessen. Ob *aḫ̯iti* gleich UR.MAḪ ist (Komplement *-i-* beim Idgr. kommt vor, Bell. Anm. 56), der Flügellöwe bei den Hethitern also einfach als "Löwe" bezeichnet wurde, oder ob *aḫ̯iti* speziell nur den geflügelten Löwen bezeichnet, muss vorläufig dahingestellt bleiben.

(1) *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos... (Istanbuler Schriften* 16, Zürich-New York 1946); abgek. "Kum.".

Lücke zwischen Kol. I und II in der Transkription nicht angegeben.

II 4: Woher ist die Ergänzung des Zeilenendes genommen?

II 5 und 9 (mit S. 35 f. und 38 f.): Dass GIŠTUKUL, wenn es eine spezielle Waffe bezeichnet, " Keule " heisst, darf man als gesichert betrachten (vgl. Bell. Anm. 22). Auch ich möchte GIŠ*ḫattalla-* als heth. Wort für " Keule " auffassen (Bell. Anm. 30), denke aber dabei nicht wie v. Br. an eine besondere Abart, sondern möchte *ḫattalla-* mit GIŠTUKUL gleichsetzen und von der für dieses Idgr belegten anderen Lesung *ḫatanti-* eher in der Weise trennen, dass *ḫattalla-* " Keule ", *ḫatanti-* allgemein " Waffe, Werkzeug " bedeutet.

II 19 (mit S. 40 f.): Die Gründe, die v. Br. für die alte Übersetzung von *ARĪTUM* als " Schild ", gegen " Schleuder " (Thureau-Dangin, RA 36, S. 57 ff.) anführt, sind m. E. gut. Besonders die Menge des Edelmetalls, das zum Versilbern des *urukmannu* genannten Teils verwendet wird (El Amarna 22 III 42 f.), spricht für einen grösseren Gegenstand.

Kol. III 1 schliesst an II 26 an, dazwischen kein Paragraphenstrich, sondern nur Randleiste; in der Transkription irreführend!

III 1 (mit S. 42 f.): Die angeführte Stelle aus Text 2 sowie die sonstigen Belege für Beziehung des Schutzgottes zum Hirsch (S. 78 ff.; Rez., SBo II, S. 15 ff.) sprechen dafür, dass die vom Verf. zögernd vorgeschlagene Lesung LU.LIM anzunehmen und das störende " *nu* " des Textes zu ignorieren, am ehesten als Fehler zu betrachten ist.

III 6 (mit S. 43 und 77): Die Fische am Kopf des Sonnengottes sind so auffällig, dass man versucht ist, die Lesung $KU_6$.ḪI.A-za anzuzweifeln. Nach der Kopie sind " *ḫa* " und " *za* " sicher, das " *ḫi* " von ḪI.A undeutlich, der Schluss davon (" *a* ") dagegen wohl vorhanden. *-za* kann nicht die enklitische Partikel sein; zu v. Br.'s Bedenken (S. 43) kommt vor allem die Stellung beim zweiten Wort des Satzes. Also ist *-za* Ende des Wortes, d. h. entweder phonetisches Komplement beim Idgr. oder Auslaut eines phonetisch geschriebenen Wortes *ḫa-*x*-za*. Der einzige Gott, der etwas Auffälliges am Kopfe hat, ist der Gott Yaz. Nr. 34, der dort wie in Malatya (1) und Karkemiš (2) hinter dem Mondgott steht, die Flügelsonne auf dem Kopf hat und eben deshalb wohl der Sonnengott sein dürfte (Bell. S. 298 f.). Man erwartet daher in der Bildbeschreibung ein Wort für " Flügelsonne ", " Flügel " oder " Sonnenscheibe ". *patlar* " Flügel " und *šittar* oder sein Idgr. AŠ.ME " Sonnenscheibe " kommen nach dem Text nicht in Frage. Dass ein heth. Schreiber gerade die so geläufige Flügelsonne als Fische missverstanden hätte, wird man kaum annehmen wollen. Also vielleicht ein phonetisch geschriebenes Wort *ḫa*-x-*za* " Flügelsonne " ? (3).

(1) Block E bei Delaporte: *Malatya*. Fasc. I: *La porte des lions*. 1940.

(2) Bell. S. 298, Anm. 5 und 7. Nachträglich sah ich, dass schon Woolley in *Carchemish* II, S. 105, diesen Block " Sun- and Moon-god slab " nannte (" Son " dort Druckfehler!); und R. D. Barnett teilte mir mit, dass nach alten Photographien und den Grabungsnotizen die Spuren der Flügelsonne gesichert sind.

(3) Was ich Bell. S. 299, Anm. 11, über *kalmara* als mögliche Bezeichnung der Flügelsonne gesagt habe, ist hinfällig; s. jetzt Kum., S. 69.

III 12: Das Ideogramm ist KAR.KID zu schreiben.

Text 2 I 30 (mit S. 48): Ich möchte NÍG.KI.GUB hier und an den anderen Stellen mit v. Br., gegen Friedrich und Sommer, als ein Wort für "stehend" oder "schreitend" auffassen, nach dem Zusammenhang der Stellen. Ebenso NÍG.GUB-*za* KBo II 1 I 34 (erg. ebd. 29) und KUB XII 2 II 5, NÍG GUB-*aš* KBo II 1 IV 3 und NÍG.GUB-*anza* KBo II 16, 11. An allen Stellen auf Tiere bezogen. Vielleicht ist das der Grund, warum ein von GUB-*anza*, das von Menschen(-gestaltigen Göttern) gesagt wird, verschiedenes Idgr. gewählt ist. Wegen der Vierbeinigkeit der Tiere möchte man eine Deutung des ersten Zeichens als Ziffer "4" erwägen, aber das ist wohl doch kaum möglich.

I 31 (mit S. 48): Für *palu̯ā-* habe ich (Kum., S. 79 f.) "klatschen" vorgeschlagen. Wenn *palu̯a-*, wie v. Br. vorschlägt, damit zusammenhängt, könnte man an ein Tamburin denken. Aber das bleibt blosse Vermutung.

I 33 (mit S. 48 ff.): Ohne zu der Frage, ob GUL-*š-* oder *gulš-* zu lesen ist, Stellung zu nehmen, möchte ich der Bedeutungsbestimmung als "eingravieren, aufzeichnen" zustimmen (1).

IV 3: AN.NA = akkad. *anaku* ist nicht Blei, sondern Zinn. Vgl. Landsberger bei Przeworski, *Die Metallindustrie Anatoliens*, S. 102 mit Anm. 25; Rez., *Orientalia* 12, S. 149 f.; RHA VI (fasc. 43), S. 107 f., und für die Kültepe-Texte E. Bilgiç in *Sumeroloji Araştırmaları* (= *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yıllık Çalışmaları Dergisi* I, Istanbul 1941 [türkisch]), S. 915 ff.

Text 3, Kol. I bis II 4 behandelt Gottheiten in der Stadt Tiliura. Demnach I 1 "Wettergott von Liḫzina in Tiliura", und auch I 9 "Išḫašḫuriya in Tiliura"; hier ist Genetivverbindung durch die heth. Flexionsendung bei $^{D}$*Išḫašḫuriu̯aš* ausgeschlossen.

I 14 (mit S. 56 und 92): Die Bedeutungsbestimmung von *ḪUBBI* als "Ohrringe" ist überzeugend. Unklar bleibt das — vom Verf. nicht berührte — Verhältnis zu $^{LÚ}$ḪUB.BI (vgl. Sommer, HAB, S. 42, und Goetze, Lang. XV, S. 116 ff.).

II 12 f.: Ich habe seinerzeit KA+UD.AM.SI SI gelesen, nicht DI, wie Verf. ohne Kommentar gibt, und ebenso las auch Otten, der mir vor Jahren Einblick in seine Abschrift des Textes gewährte. Zur Bedeutung "mit Elfenbein eingelegt (?)" s. SBo I, S. 40 mit Anm. 160 a z. St.

II 14: Ich las einfaches $ŠEG_9$ (= *atūdu*), nicht $SEG_9$.BAR (= *šapparu*), SBo II, S. 18.

Anhangstextstelle KBo II 1 IV 2 (S. 64): Statt SI.NAG ist nach den Spuren und KBo II 16, 10 vielmehr SI.KA+IM zu lesen. Bedeutung? "Donnerhorn"?

Ebenda Z. 2: *annallan* wird in der Übersetzung nicht klar. Hier wie in vielen anderen Abschnitten des Textes und in KUB XVII 35 stehen sich

(1) Für *ku(u̯a)nnan* hat sich, Kum. S. 56, die Gleichung mit $NA_4$. NUNUZ "Schmuckstein" ergeben. Das passt gut zur Befestigung am Hals (v. Br., S. 50). v. Br.s Ausführungen zu GUL-*š-* werden dadurch nicht berührt.

*annallan* " (war) von alters her (vorhanden) " und $^{D}$UTU$^{ši}$ *iiat* " hat Seine Majestät gemacht " gegenüber. In Z. 1–2 werden also die alten Kultgegenstände, von Z. 3 bis zum Anfang von Z. 6 (vom Verf. nicht mehr ausgeschrieben) die von Seiner Majestät hinzugefügten (oder neu eingeführten) aufgezählt (1). Aus der nicht ausgeschriebenen Fortsetzung ergibt sich ferner, dass die Frau von Z. 4 die " Sonnengöttin von Šana(n)tiya " ist (s. unten S. 489 f. und 493).

Zu KUB V 7 (S. 64): Worauf beruht die Deutung des Ideogramms $^{D}$GÌR als " Fuss "? Man hat dieses Idgr. immer Sumukan, Sakkan gelesen und als Namen des Gottes der Tiere aufgefasst; vgl. Deimel, Šum. Lex. 444, 26, und Panth. 2812.

Im folgenden gebe ich eine Zusammenfassung der identifizierbaren Göttertypen, wie sie sich aus des Verf.s " Sachlichen Bemerkungen " mit den Tabellen Tf. I und II und meinen eigenen Untersuchungen ergibt. Dabei folge ich der Einteilung des Verf.s ungefähr, aber mit einigen Umstellungen.

1. Der Wettergott und seine Familie (S. 69 ff.).

Die genealogische Tafel (S. 72 f.) ist nützlich, geht aber in der Systematisierung m. E. zu weit. Einerseits ist die stillschweigende Zusammenfassung churritischer und anderer (für uns vorläufig " hethitischer ") Systeme bedenklich. Andererseits darf man aus den zwei verschiedenen Überlieferungen (2), nach denen der verschwundene Gott einmal Telipinu heisst und der Sohn des Wettergottes ist, das andere Mal selbst Wg. heisst, während sein Vater mechanisch " Vater des Wg.s " genannt wird, keine Gleichsetzungen ableiten. Man unterscheidet besser folgende Familien:

*a*) Nach dem " normalen " System ist die Gattin des hethitischen Wg.s die Sonnengöttin von Arinna; beider Sohn ist der Wg. von Nerik und Zippalanda; ihre Tochter ist Mezulla, ihre Enkelin Zintuḫi.

*b*) Bei den Churritern ist die Gattin des Tešub Ḫebat. Beider Sohn ist Šarrumma (SBo II, S. 22). Das weitere churritische Göttersystem, wie es sich aus den Kumarbi-Mythen ergibt (Kum., S. 94 ff.), bleibt hier besser beiseite.

*c*) Aus anderen Mythen (3) ergibt sich ferner: Telipinu ist der Sohn des Wg.s und heiratet die Tochter des Meeres. Ob diese mit der Ḫatepuna/Ḫatepinu, die im Kult als seine Gattin erscheint, gleichgesetzt werden darf, ist nicht ohne weiteres zu entscheiden (v. Br., S. 83 mit Anm. 1).

Götze hat als erster diese aus den Texten gewonnene Kenntnis zur Deutung der Hauptgötter in Yazılıkaya verwendet (4): Yaz. Nr. 42 = Wg.,

(1) Vgl. zu diesem Text Bell. Anm. 23, 27, 40 und s. unten passim.

(2) H. Otten: *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus* (MVAG 46, 1 — Bo 2348 (v. Br. S. 72 f., Anm. 2 und 6) = KUB XXXIII 24 = Otten Wettergott-Mythus E (S. 67 f.); Bo 2488 (v. Br. Anm. 4 und 5) = XXXIII 5 = Otten, Telip. Fassung B (S. 12 ff.).

(3) Telipinu, Fassung A, und KUB XII 60 (Nachweise bei v. Br.).

(4) A. Götze: *Kleinasien (Handbuch der Altertumswissenschaft, Kulturgesch. d. Alten Orients)* (abgek. " Götze "), S. 133 f. Dort ist S. 134, Anm. 1, auf Hrozný in *British Encycl.* hingewiesen.

Nr. 43 = Sonnengöttin von Arinna, zwischen ihnen die Stiere Šeri und Ḫurri, Nr. 44 = Wg. von Nerik-Zippalanda, Nr. 45-46 = Mezulla und Zintuḫi oder Ḫulla. Für Yaz. Nr. 40 und 41 schlug Götze Inara und Telipinu vor, nach ihm beide Söhne des Wg.s. Davon hat Inara auszuscheiden, da Inara nach der ersten Fassung des Illuyanka-Mythos (Götze, S. 131 f.) eine Göttin ist und mit dem Sohn des Wg.s (von einer sterblichen Frau!) in der zweiten Fassung desselben Mythos nichts zu tun hat, und auch die Identifikation eines der beiden Götter mit Telipinu ist nicht sicher, da Telipinu als Sohn des Wg.s nur aus einem bestimmten Mythos, nicht aber aus dem Kult bekannt ist (oben *c*). Beide Identifikationen hat Bittel in Yaz., S. 80 f., mit Vorbehalt übernommen (Nr. 40 = Telipinu, Nr. 41 = Inara; vgl. zum zweiten bereits die Kritik von Friedrich, OLZ 1943, 76), während v. Br., S. 75, den noch weniger überzeugenden Vorschlag macht, diese zwei Götter könnten der "Vater des Wg.s" und der "Grossvater des Wg.s" seiner Stammtafel sein. Man tut besser, auf eine Identifikation dieser beiden Götter noch zu verzichten.

Für die Gruppe Yaz. Nr. 42-46 hat sich v. Br. mit Recht Götzes Deutung angeschlossen. Für Nr. 42 als Wg. hat ja die Bildbeschreibung Text 1 II 8 ff. die endgültige Bestätigung erbracht, und die Hieroglyphenbeischrift *ḫe-pa-tu* bei Nr. 43, die Götze noch nicht benutzen konnte, erklärt v. Br. zweifellos richtig als Ergebnis des churritischen Einflusses auf den Reichskult. Friedrich weist (OLZ 1943, 75 f.) mit Recht darauf hin, dass auch die Stiere Šeri und Ḫurri und die Berge Namni und Ḫazzi ursprünglich churritisch sind. Die Identifikation der beiden Stiere auch bei v. Br., S. 71, wo die beiden Namen als churritisch "Tag" und "Nacht" erklärt werden. Dagegen ist die Identifikation der zwei Berggötter unter Nr. 42 mit Namni und Ḫazzi in v. Br.s Buch nur in Anm. 3 auf S. 70 von Friedrich ausgesprochen, unabhängig davon auch von Bittel in Yaz., S. 84 (dazu Friedrich, OLZ 1943, 76). Ich halte sie auch für zutreffend, obwohl Text 1 II 11 für die zwei Berge keine Namen angibt und bei speziellen Wettergöttern andere Berge genannt werden (dazu unten S. 492, Abschn. 3 A 2). In der churritischen Lesung der Götternamen in der Hauptgruppe von Yaz. bin ich noch einen Schritt weiter gegangen, indem ich für den Sohn des Hauptpaares, Yaz. Nr. 44, die Lesung Šarrumma vorgeschlagen habe (SBo II, S. 22 f., und Bell., S. 307 f.), die sich auch durch die Komplemente in der Bilderschrift stützen lässt. Nun hat v. Br. (S. 74 f., Anm. 2) mit Recht auf die Tatsache hingewiesen, dass gerade Tuṯḫaliya IV. in einem besonderen Verhältnis zum Wg. von Nerik steht, und dass derselbe Gott wie Nr. 44 auch der auf dem Relief Nr. 81 ist, der seinen Arm schützend um den Hals eines Königs Tuṯḫaliya legt. Seine Schlussfolgerung, "dass einer der beteiligten Stifter des Reichsheiligtumes in Yazılıkaya Tuṯḫaliya IV. gewesen ist", scheint mir richtig zu sein. Da ich jetzt den Königsnamen mit der Berggott-Hieroglyphe (Yaz. Nr. 64 und 83 und die Siegel SBo I Nr. 63 f.) ebenfalls Tuṯḫaliya lesen möchte (SBo II, S. 8 f.), und da der König Nr. 64 auf Bergen steht, also vergöttlicht ist, und die Inschrift Nr. 83 wohl zu einer Statue gehörte, die das Haupt-Kultbild der Nebenkammer war (Naumann, Yaz. S. 16), so hat wohl Tuṯḫaliya IV. einen seiner Vorgänger gleichen Namens, also Tuṯḫaliya II. oder III., als Gottheit darstellen

lassen, während er selbst, von seinem Schutzgott begleitet, am Kult teilnimmt (Nr. 81). Den scheinbaren Widerspruch zwischen meiner Lesung Šarrumma für den Gott von Nr. 44 und 81 und der Beziehung Tuthaliyas IV. zum Wg. von Nerik kann man wohl durch Annahme desselben Synkretismus lösen, der für die Gleichung " Ḫebat = Sonnengöttin von Arinna " angenommen wird. — Für Mezulla und Zintuḫi ist eine churritische Entsprechung noch nicht bekannt. Der Mezulla wird protochattisch gesungen (Forrer, ZDMG 76, S. 192 ff. Nr. 4–6, 38).

2. Der Wettergott als Typus (vgl. S. 75 f.).

Bekanntlich gibt es bei den Hethitern eine grosse Anzahl von Lokalgöttern, die mit dem Idgr. ᴰIM (oder ᴰU) geschrieben werden. Ob man in ihnen Erscheinungsformen eines Gottes sehen darf oder ob sie ursprünglich selbständige Gottheiten waren, die nur wegen bestimmter Eigenschaften alle als Wg. empfunden wurden, ist schwer zu entscheiden. Auf jeden Fall darf man sie als Vertreter eines Typus betrachten. Die Tempelinventare zeigen nun, dass die Kultbilder dieser Götter in drei Stufen nebeneinander bestehen: als Fetische, in Tierform und in Menschengestalt (bei v. Br. S. 76 nur die beiden letzten erwähnt). In manchen Tempeln wird erst durch eine ins Neue Reich (vielleicht ebenfalls in die Regierung Tuthaliyas IV.) fallende Reform der Fetisch durch die zoomorphe Darstellung ersetzt, und von einer Einführung eines anthropomorphen Bildes lesen wir bei diesem Gott nirgends; im Gegenteil, einmal wird zu einem menschlichen Bild (in unklarer Verbindung mit einem *ḫuwaši*-Stein, unten A *g*) noch ein Stier hinzugefügt (oder wird er an seine Stelle gesetzt?). Das bedeutet natürlich nicht, dass der Schritt zur anthropomorphen Gottesvorstellung in Anatolien erst so spät vollzogen worden wäre; kommen doch Götterdarstellungen in menschlicher Gestalt schon auf den einheimischen Kültepe-Siegeln vor. Sondern es zeigt nur, dass der Kult konservativ ist und daher alte Fetische beibehalten oder durch Stierbilder ersetzt werden, obwohl der Gott selbst längst in menschlicher Gestalt gedacht wird.

A. Folgende Wettergötter in Fetisch-Form werden genannt; die üblichen Fetische sind *ḫuwaši*-Steine (Baitylia) und *waḫšur*-Gefässe; andere, wie ein Horn und vielleicht Sonnenscheiben (*šittar*), s. unten unter *f*.

*a*) Wg. von Šuruwā: KBo II 1 II 9 ff. (Bell. Anm. 23 u. 40): alter Zustand (*annallan*): *ḫuwaši*-Stein: die Reform ersetzt ihn durch einen eisernen Stier (oder fügt den Stier hinzu? Die gleiche Unklarheit überall im folgenden).

*b*) Wg. von Ḫaršalašši: ebd. 32 ff. (Bell. Anm. 25): *ḫuwaši*-Stein und *waḫšur*-Gefäss als alter Zustand, eiserner Stier als Reform.

*c*) Wg. von Aššaradda: ebd. 40 ff.

*d*) Wg. von Šaruwalašši: ebd. III 1 ff.

*e*) Wg. von Parenta: ebd. 7 ff. In *c-e* ist der alte Zustand ein *ḫuwaši*-Stein, der neue ein eiserner Stier (Bell. Anm. 40).

*f*) Wg. von Šana(n)tiya: ebd. IV 1 ff. (v. Br., S. 64 und Tf. I Nr. 7, s. o. S. 486 f.): Alter Zustand: 3 *šittar*, davon 2 aus Silber, 1 aus Eisen, 1 *waḫšur*-Gefäss und 1 . . . -Horn. Die Reform schafft einen eisernen Stier und ein Bild einer sitzenden Frau, dieses für die Sonnengöttin von

Sana(n)tiya. Demnach werden auch die Fetische des alten Zustandes auf diese beiden Gottheiten zu verteilen sein, und zwar am ehesten doch wohl, trotz der umgekehrten Reihenfolge, die 3 *šittar* auf die Sonnengöttin, das *ḫakšur* und das . . . -Horn auf den Wg.

*g*) Wg. von Wattarwa: ebd. II 21 ff. (v. Br., S. 63 und Tf. I Nr. 5) Bell. Anm. 27 und 43). Alter Zustand: " 1 NA4ZI.KIN 1 LÚ ALAM . . ". Wie ist dieses Nebeneinander zu erklären? Gab es einen Stein und ein Bild nebeneinander? (v. Br. lässt in der Übersetzung die Zahl vor LU weg, so dass " Rundbild " wie Apposition zu " Denkstein " aussieht; das löst die Schwierigkeit nicht!). Die Reform schafft einen eisernen Stier.

*h*) Wg. der Wiese von Urišta: KUB XXV 23 I 34: *ḫuḫaši*-Stein.

*i*) Wg. des Regens: ebd. IV 47: *ḫuḫaši*-Stein. *h* und *i* aus der Zeit Tuthaliyas IV.

*k*) Wg. von Nerik: KUB VII 24 Rs. 4: *ḫuḫaši*-Stein. Von demselben König. — Ebenso KUB XII 2 IV 8.

*l*) Wg. des Feldlagers (zusammen mit *MARDUK*): Text 2 I 1 ff. v. Br. Tf. I Nr. 3): zwei *ḫakšur*-Gefässe, d. h. je eines für jeden der beiden Götter.

*m*) *ḫuḫaši*-Steine für verschiedene Wgg.: KUB XII 2 I 10, 14, 18, 24, II 8, III 1, 3, 18, IV 8, 10, 14, 16, 18.

B. Wettergott in Tierform (Stier).

*a–g*) Als Reform oben unter A *a–g*.

*h*) Wg. von Maraš: KBo II 1 I 28 ff. (v. Br. S. 63 und Tf. I Nr. 4; Bell. Anm. 40): alter Zustand: verzinnter Stier; Reform: silberner Stier.

*i*) Wg. von Šuranḫapa: KBo II 16, 1 ff.: alter Zustand zerstört; Reform: eiserner Stier (Z. 11).

*k*) Wg. des Ziyazi(ya) in Paneššа; KBo II 13 Vs. 1 ff. (erg. n. Rs. 12 und 7 Rs. 10): eiserner [Stie]r.

*l*) Wg. von Mam(ma)nanta: ebd. 21 ff. (Bell. Anm. 22): eiserner Stier.

*m*) " Gewaltiger Wg. " in Kunkuniya: Text 2 I 29 ff. (v. Br. Tf. I Nr. 8): Rinder-*bibru* aus Holz, silberbelegt, stehend.

*n*) Wg. von Liḫzina in Tiliura: Text 3 I 1 ff. (v. Br. Tf. I Nr. 9): ebenso.

*o*) Wg. des Hauses: Text 1 III 9 (v. Br. Tf. I Nr. 10): Rinderhals aus Silber, " vorn, stehend ".

*p*) derselbe: ebd. II 14 ff. (Tf. I Nr. 10): ebenso, aber " kniend ".

*q*) (Name des Wg. abgebrochen): KUB XII 2 II 5: hölzernes Rind, stehend. Ähnlich VBoT 26, 5 f.

Zu den archäologischen Zeugnissen des Stierkultes vgl. v. Br., S. 75 f.; Bittel, WVDOG 60, S. 14 ff.; Rez., Bell. Anm. 41 f. Bei dem Stier auf einem Postament (m. E. nicht Gebäude, gegen v. Br. S. 75 unten) auf einem Orthostaten von Alacahöyük ist übrigens der Kopf nicht, wie v. Br. S. 76 aufgrund einer schlechten Abbildung annimmt, en face gegeben, sondern in der für ein Relief normalen Seitenansicht. Über die Zeugnisse des Stierkultes auf den kappadokischen und anderen Siegeln liegt jetzt eine von Landsberger angeregte Dissertation von Mebrure O. Tosun vor (noch nicht gedruckt; vorläufig nur ein türkischer Auszug in *Ankara Üniversitesi Dil*

*ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* IV, S. 13 ff. erschienen). v. Br.s Gedanke, dass diese Darstellungen von Stieren in Verbindung mit Gebilden, die eventuell als Gebäude(teile) deutbar sind, mit dem ᵇU Ė der Texte zusammenhängen, verdient Beachtung, Endgültiges lässt sich aber darüber noch nicht sagen. Die Angabe GÚ GUD in *o* und *p* möchte ich so deuten, dass das Kultbild des " Wg.s des Hauses " ein Rhyton (im eigentlichen Sinne, also ein Gefäss in Gestalt von Kopf und Hals eines Tieres) ist; " stehend " und " kniend " kann sich dabei auf die Haltung der am Rhyton mit dargestellten Vorderbeine beziehen (vgl. aus späterer Zeit die altpersischen Rhyta bei Sarre, *Die Kunst des alten Persien*, Tf. 47 f.). Bei *m* und *n* wird man dagegen wegen NÍG.KI.GUB (dazu oben S. 486) mit v. Br. an Gefässe in Gestalt eines stehenden oder schreitenden ganzen Tieres denken. — Ob die *ḫakšur*-Gefässe, die wir oben unter A als Fetische aufgefasst haben, vielleicht auch Tiergestalt besitzen, ist nicht zu entscheiden; in diesem Falle wären die betreffenden Stellen hier unter B einzuordnen.

C. Anthropomorphe Darstellung des Wettergottes.

*a*) Wg. des Himmels: Text 1 II 8 ff. (Tf. I, Nr. 2).

*b*) Wg. von Šarpaenta: KBo II 1 III 20 ff. (v. Br. S. 64, Tf. I Nr. 6; Bell. Anm. 27): alter Zustand: aus Bronze; Reform: aus Eisen.

*c*) Wg. von Wattarwa: ebd. II 21 ff. (v. Br. S. 63 f., Tf. I Nr. 5; Bell. Anm. 27 und 43). Vgl. oben zu A *g*.

*d*) Zum " Wg. des Rufens " s. unten, Abschn. 7 (S. 495).

Seine normale Waffe ist die Keule (v. Br. S. 71; Bell. S. 305 f.); der " Wg. des Rufens " mit einer Axt nimmt demgegenüber eine Sonderstellung ein.

3. Berge, Quellen und Flüsse.

Die Berge und Flüsse, gelegentlich auch Quellen, erscheinen bekanntlich oft in den Schwurgötterlisten der Verträge (Belege Bell. Anm. 19). In den Kultinventaren werden Berge und Quellen als selbständige Gottheiten aufgezählt, ausserdem Berge, Quellen und Flüsse als Trabanten des Wg.s. Die Berge sind männlich, Quellen und Flüsse weiblich dargestellt. Auch bei diesen Gottheiten finden wir Angaben über Reformen, bei denen Fetische durch neuere Darstellungen ersetzt werden, und zwar hier, im Gegensatz zum Wg., durch Bilder in menschlicher Form. Vielleicht erklärt sich dieser Unterschied dadurch, dass bei diesen Gottheiten die Bindung an eine überkommene Tierform fehlte, ja sie haben wohl nie Tiergestalt gehabt.

A. Berge.

1) Selbständig.

*a*) Berg Iški[-....]: Text 3 II 6 ff. (Tf. I Nr. 15; SBo I, S. 40): Stehender Mann mit Keule, Schild, Adler und Löwe in den Händen.

*b*) Berg Malimaliya: KUB VII 24 Vs. 1 ff. (fehlt bei v. Br.; Bell. 302 mit Anm. 17; Otten in Yaz., S. 83). Ich gebe hier die wörtliche Übersetzung: " Der Berg M. besass früher kein Götterbild. Ich, Meine Sonne Tuthaliya, (habe) ihn als Bild eines Mannes aus Eisen von 1 ½ *šekan*, (mit) Augen aus Gold (gemacht). Er steht auf einem Löwen aus Eisen. In den Tempel des Berges Kukumuša bringt man (*pí-ten-zi* !) ihn, und als *ḫuwaši*-Stein stellt man ihn in der Stadt Tuhniwara auf einen Fel-

sen" (? *paššu-*; s. Sturtevant, Gloss. Suppl. s. v.). — Also auch hier ein Fetisch neben dem neu eingeführten anthropomorphen Bild.

*c*) Berg Šaluwanta in der Stadt Ḫarruwata: KBo II 1 III 13 f. (Bell. Anm. 23): Alter Zustand: 1 *ḫuṷaši*-Stein; Reform: eine Keule, mit Sonnen- und Mondemblemen geschmückt, darauf ein Bild eines stehenden Mannes aus Eisen.

*d*) Berg Šuwara in der Stadt Maliyašša: ebd. III 26 ff.: ebenso.

*e*) Derselbe Berg in der Stadt Da-...-wišta: ebd. III 34 ff.: ebenso.

*f*) Vier Berge: ebd. IV 17 ff.; fragmentarisch, aber wohl ebenso.

*g*) Berg Uttaliya: KUB XII 2 III 11 f.: *ḫuṷaši*-Stein.

*h*) Nach *c–e* wird auch in KUB XVII 35 III 39 ff. ein Berggott zu ergänzen sein.

In Yazılıkaya erscheinen Berggötter in der Prozession als selbständige Gottheiten unter folgenden Nummern: 13–15, 16 a, 17 (dazu Bittel, Yaz. S. 53 ff.).

2) Als Trabanten des Wettergottes.

*a*) Berg Šuwara (oben *d–e* derselbe Berg selbständig!): KBo II 1 I 29-32: alter Zustand: Keule und andere Gegenstände; ebd. 35 ff. (Bell. Anm. 23): Reform: Keule mit Sonnen- und Mondemblemen, darauf Bild eines stehenden Mannes aus Eisen. Hier wird also eine einfache Keule durch eine solche mit anthropomorpher Darstellung ersetzt.

*b*) Berg Auwara: ebd. II 9 ff. (Bell. Anm. 23); alter Zustand: *ḫuṷaši*-Stein; Reform: Keule wie oben.

*c*) Berg Kilinuna: KBo II 13 Vs. 1: Keule, darauf Bild aus Eisen.

*d*) Berg Arnuwanda, Berg Ḫarranašša, Weisser Berg: ebd. Vs. 21 f. (Bell. Anm. 23): alle drei als Keulen mit eisernem Bild darauf.

*e*) Zwei Berge ohne Namen beim Wg. des Himmels: Text 1 II 11.

Archäologisch entsprechen dem Fall *e* die zwei Berge unter dem Hauptgott von Yaz.; die drei Berge von *d* erinnern an die drei Berggötter von Imamkulu (Ṣimṣekkaya). Allerdings sind in *d* die Berge als Keulen mit menschlichen Figuren dargestellt, in Imamkulu ganz anthropomorph, und auch sonst ist es nicht möglich, Imamkulu direkt mit dem Text zu verbinden; die *-nta-* und *-šša-*Namen von KBo II 1, 7 und 13 weisen vielmehr in eine ganz andere Gegend Aber die Dreizahl der Berggötter ist typologisch vergleichbar. — Für die Kombination des Wg.s mit nur einem Berggott (oben *a–b*) kenne ich keinen archäologischen Vertreter.

Keulen mit dem Bild eines Mannes "darauf" (*šer–ši* in KBo II 1, UGU in KBo II 13) hat man sich wohl als Keulenköpfe mit plastischem Schmuck vorzustellen. Solche liegen zwar aus dem hethitischen Bereich nicht vor; zum Vergleich sei aber einerseits auf die altsumerischen skulptierten Keulenköpfe, andererseits auf Prunkwaffen wie die Axt von Ras Schamra und den Schwertgott von Yazılıkaya (Nr. 82) hingewiesen (Bittel, Yaz. S. 102 f.).

B. Quellen.

1) Selbständig.

*a*) Išḫašḫuriya: Text 2 I 10 ff. (Tf. II Nr. 3): Frauenbild, sitzend. Vgl. die gleichnamige Göttin ohne den Zusatz "Quelle" in Text 3 I 9 ff. (Tf. II Nr. 4).

*b*) Kuwannaniya: KUB XII 2 III 9: Kultobjekt nicht angegeben.

*c*) " Grosse Quelle ": KUB XVII 35 III 23: Frauenbild, sitzend; wird in den Tempel des Wg s gebracht. Das leitet über zu:

2) Als Trabantinnen des Wettergottes:

*a*) Šinaraši: KBo II 1 II 9 ff. (Bell. Anm. 23): alter Zustand: *ḫuuaši*-Stein; Reform: Frauenbild, sitzend.

*b*) Ḫapuriyata: ebd. II 32 ff. (Bell. Anm. 23): ebenso.

*c*) Dupša, Kummayanni, Šiwanna, Ḫašḫannari, Ḫalwanna: KBo II 13 Vs. 23 f. (Bell. Anm. 22): Bilder von Mädchen aus Eisen.

C. Flussgöttin als Trabantin des Wettergottes.

Šigašša: KBo II 13 Vs. 22 (erg. nach 7 Rs. 25; Bell. Anm. 22): Bild eines Mädchens.

4. Sonnen- und Mondgott (vgl. S. 77).

*a*) Für den Sonnengott des Himmels in Menschengestalt haben wir die Beschreibung Text 1 III 5 ff. (Tf. I Nr. 12). Zu den " Fischen " am Kopf s. oben, S. 485.

*b*) Ein Baityl des Sonnengottes ist in KBo II 1 II 9 ff. (Bell. Anm. 23) belegt: alter Zustand: *ḫuuaši*-Stein; Reform: silberner *ḫuuaši*-Stein, darauf *kalmara* (vielleicht " Berge " (?), Kum. S. 69) aus Silber.

*c*) Sonnengott des Wassers in Guršamašša: KUB XVII 35 II 6 f.: alter Zustand: *ḫuuaši*-Stein; Reform: silberner *ḫuuaši*-Stein, darauf *kal*[*mara*].

*d*) *ḫuuaši*-Steine werden auch in KUB XII 2 genannt: für den Sonnengott des Himmels (II 11) und den der Erde (II 13 und III 13).

Aus *a* gewinnt man eine neue Bestätigung für die längst bekannte Tatsache, dass es bei den Hethitern ausser der weiblichen Sonnengöttin von Arinna auch einen männlichen Sonnengott gibt (Götze, S. 129). Eine Sonnengöttin als Gemahlin des Wg.s ist auch für die Stadt Šana(n)tiya belegt [1].

Archäologische Beispiele für den Sonnengott, zusammen mit dem Mondgott, sind oben, S. 485, aufgeführt. Der Mondgott ist in den Bildbeschreibungen bisher nicht erwähnt. Der geflügelte Gott, den v. Br. " doppeltgehörnt " nennt und als Kandidaten für den " Wg. des Rufens " in Erwägung zieht (S. 67 f.), ist in Wahrheit der Mondgott, wie vor allem die oben erwähnten Reliefs von Malatya und Karkemiš zeigen, nach denen oben an der Spitzmütze deutlich eine Mondsichel, nicht ein weiteres Hörnerpaar angebracht ist (vgl. Bittel, Yaz. S. 69 f.; Rez., Bell. S. 297 f.).

5. Die Kriegsgötter (S. 77 f.).

Diesen Typus hat v. Br. gut herausgearbeitet. Von den Nummern 13-17 seiner Tabelle habe ich Nr. 15, den Berg Iški[-. . .], schon oben zu den Berggöttern gestellt. Yarri (Nr. 16) zu den Kriegsgöttern zu rechnen, ist nach dem Charakter dieses Gottes richtig (vgl. S. 63); aber der Text KUB XV 5 spricht gerade von den Gestalten, in denen dieser Gott dem

[1] Vgl oben, S. 487 zu v. Br., S. 64, und oben unter 2 A *f*.

König im Traum erschienen ist, als Kuriosa, und ist deshalb nicht geeignet, eine richtige Vorstellung von den hethitischen Darstellungen des Yarri zu vermitteln.

*Ḫuṷaši*-Steine des Yarri begegnen in KUB VII 24 Rs. 6 und XII 2 I 22. In KUB XVII 35 II 35 ff. ist Yarri nach dem alten Zustand durch verschiedene Fetische (1), nach der Reform durch ein stehendes männliches Bild repräsentiert.

Zu Nr. 17 der Tabelle, Šuli(n)katte, hebt v. Br. mit Recht hervor, dass in Yaz. Nr. 30 (so!) (2) nicht speziell der in der Bildbeschreibung genannte Šulikatte von Tamarmara, sondern der Nergal-Typ als solcher dargestellt ist.

6. Die Schutzgötter (S. 78 ff.).

Ausgehend von der Beschreibung des " Schutzgottes der Wildflur ", Text 2 II 1 ff. (Tf. I Nr. 19), zu der nach unserem Vorschlag (oben S. 485) auch die von Text 1 II 24–III 4 (Tf. I Nr. 18) zu stellen ist, hat v. Br. etwa dieselben archäologischen Belege für den " Schutzgott auf dem Hirsch " zusammengestellt wie Rez., SBo II S. 15 ff. und Bell. S. 313 ff. Ob die Götter mit Bogen hier anzuschliessen sind, für die SBo II, S. 14, Beispiele gesammelt sind, ist zweifelhaft; für einige kommt wohl auch Yarri, der " Herr des Bogens " in Frage. In Text 2 II 7 ff. ist nicht der Schutzgott " von einer anderen Stadt " (v. Br. S. 82) beschrieben, sondern nach der Anlage des Textes eher ein anderer Gott in derselben Stadt. Da am Anfang des Abschnittes kein Gottesname steht, kann man (mit v. Br.) annehmen, dass er auch ein Schutzgott ist. Dann hätte es in Wiyanawanda zwei " Schutzgötter der Wildflur " gegeben, einen auf einem Hirsch, den andern auf einem *aṷiti* (so auch Tf. I Nr. 19 im Gegensatz zu S. 82).

Ich habe versucht, auch die Götter mit Hirschkopf- oder -geweih-Hieroglyphe anzuschliessen, dabei aber auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die sich aus dem Relief von Malatya, wo der Gott auf dem Hirsch eine andere Hieroglyphe hat, und aus dem Unterschied zwischen den keilschriftlichen Namen des DLAMA, die auf *-r-* und *-i̯a-* ausgehen, und der Lesung der Geweih-Hieroglyphe als *Ruta* (u. ä.) ergeben. Das Verhältnis des Schutzgottes, dessen heiliges Tier der Hirsch ist, zu der mit dem Geweih geschriebenen Gottheit ist noch nicht klar. Wenn daher v. Br. die

(1) II *gur-zi-ip pát-tar* GIŠTUKUL ZABBAR I NA4 ZI.KIN *an*[*-na-al-la-an*]. Zu *gurzib* vgl. v. Br. S. 63 Anm. 1 und ders., ZA 46, S. 104 f. Wenn " Panzer " oder Teil des Panzers (" Halsberge "), wie ist dann die Verbindung mit *pattar* " Flügel " hier? An sich würde ein Panzer o. ä. neben einer Keule als Kultobjekt des Yarri gut passen.

(2) Über dieser Nummer waltet ein seltsamer Unstern! " Nr. 32 " in MDOG 76, S. 39, ist Druckfehler (inzwischen in Yaz., S. 64 f., und SBo II, S. 16, Anm. 53, korrigiert); in v. Br.s Buch ist dieser Fehler übernommen und sogar als Abb. 14 wirklich Yaz. Nr. 32 reproduziert, das Bild eines ganz anderen Gottes!

letztgenannte nicht heranzieht, so hat er das vielleicht eben wegen dieser Unklarheit getan.

Ein *ḫuuašī*-Stein des ᴰLAMA begegnet in KUB XII 2 III 5. Der Text zählt noch für andere, hier nicht aufgeführte Gottheiten solche Steine auf.

7. Der "Wettergott des Rufens" (S. 67 ff.).

Dieser Gott ist in Text 1 I 21 ff. beschrieben und vom Verf. auf S. 67 ff. (Tf. I Nr. 1) behandelt. Das merkwürdige Idgr., das nicht wie U, sondern wie LIŠ aussieht, lässt freilich an der Übersetzung "Wettergott" Zweifel aufkommen; aber einen positiven Deutungsvorschlag kann ich auch nicht geben. *ḫalziiauuaš* übersetzt v. Br. zunächst mit "der Anrufung", erwägt aber auf S. 69 "einladen, auffordern". Mir scheint das besser zu sein; so habe ich auch Bell. S. 313 die neutrale Übersetzung "des Rufens" gewählt.

Für die Identifikation dieses Gottes sind entscheidend seine Flügel. Ich hatte das Wort *(tar-pát*, nach v. Br. verschrieben für *pát-tar*, s. o. S. 484) nicht gelesen und war daher auf einer falschen Fährte, wenn ich (Bell. Anm. 56) an den Gott Yaz. Nr. 44 dachte, der allerdings auch eine Axt hält und auf einem Löwen steht. Zweifellos ist v. Br.s Verknüpfung mit Yaz. Nr. 38 besser. Dass dieser Gott auf dem Siegelring aus Konya in Oxford und auf Reliefs aus Malatya wiederkehrt, haben auch Bittel und der Rez. gesehen (Yaz. S. 72; Bell. S. 312 mit Anm. 55). Ich möchte mich jetzt v. Br.s Deutung anschliessen. Ob allerdings der Siegelring genügt, um *auiti* mit dem doppelköpfigen Sphinx zu identifizieren statt mit dem einfachen (geflügelten) Löwen, muss offen bleiben (s. o. S. 484).

8. Ištar (S. 83).

Zu der Beschreibung in Text 1 I 7 ff. (Tf. II Nr. 1) hat v. Br. schon das Nötige gesagt. Sehr auffällig ist, dass die Göttin geflügelt dargestellt ist (zur Ergänzung s. o. S. 484). Ob man deshalb wirklich an die geflügelte nackte Göttin von Karkemiš und auf den Rollsiegeln denken darf? Die sogenannte "Nackte Göttin" bedarf einer neuen Spezialuntersuchung. Immerhin sei auf ein Siegel des "syro-hethitischen" Stils hingewiesen, auf das ich durch Landsberger aufmerksam gemacht wurde (Scheil, RA 13, Tf. III, Nr. 24, S. 14). Es zeigt eine Göttin in syrischer Tracht und die "Nackte Göttin", allerdings ohne Flügel, und der Inhaber nennt sich *ḫarad* ᴰ*Ḫé-bat ù Ištar*. Obwohl bekanntlich aus den Siegelbeischriften nicht immer Schlüsse auf die dargestellten Gottheiten gezogen werden können, so haben neuere Untersuchungen gezeigt, dass sie in gewissen Fällen doch verwertet werden können (vgl. die oben, S. 490 f., erwähnte Arbeit von M. Tosun). Demnach kann man das Siegel vielleicht als Stütze für v. Br.s Vorschlag betrachten. Jedenfalls ist aber die im Text beschriebene geflügelte Ištar nicht die normale Erscheinungsform der Göttin, sondern, wie sich aus dem (leider zerstörten, S. 83) Beiwort ergibt, eine besondere.

Über ein Kultbild der Ištar von Ninive unterrichtet der Wahrsagetext KUB XVI 83 Vs. 46 ff. (S. 64 f.): wir hören von einem goldenen Horn ihrer Trabantin Bitinḫi (zu dieser s. v. Br., S. 65, Anm. 1), einem *bibru* in Löwenform (*auiti*), einer Schwalbe, Keule, Schwert, Gürtel und Becher.

9. Weitere Gottheiten (vgl. S. 83 f.).

Von den übrigen Göttern und Göttinnen in den Bildbeschreibungen seien hier nur einige Göttinnen hervorgehoben.

Bei Ḫatepuna, der Gattin des Telipinu, ist der Zusatz "[wie (?)] eine Tempeldirne" sowie der Umstand, dass in ihrem Kult eine Tempeldirne beschäftigt ist, interessant (S. 83, Tf. II Nr. 2). In KUB XXV 23 II 10 ff. gehört der *ḫuṷaši*-Stein wohl der Ḫatepuna.

Iyaya mit den Bergschafen (S. 83, Tf. II Nr. 7) ergänzt meine Ausführungen über Wildschafarten als Göttertiere (SBo II, S. 17 f., Bell. Anm. 54) in willkommener Weise. In Abb. 29 gibt v. Br. auch ein schönes weiteres archäologisches Beispiel dieses Typus (Stempel im Louvre, A 1036). – Ein *ḫ ṷaši*-Stein der Iyaya wird KUB XII 2 III 7 genannt.

Zu Pirwa auf dem Pferd (S. 84, Tf. II Nr. 14; vom Verf. schon früher bekannt gemacht) habe ich (SBo II, S. 53, Bell. S. 311 f.) die Statuenbasis mit zwei Pferden herangezogen, die in Zincirli gefunden wurde. Auch das Pferderelief aus Ankara (1) ist wohl ein "Göttertier", wie Löwe, Greif, Sphinx und Stier von der gleichen Stadt.

Zusammenfassend darf gesagt werden, dass die hier besprochene Arbeit gut und förderlich ist. Für die zuverlässige Publikation der wichtigen Bildbeschreibungstexte schulden wir dem Verf. den grössten Dank. Der philologische Kommentar hat eine ganze Anzahl neuer Wortbedeutungen erbracht, von denen hier nur einige wenige hervorgehoben werden konnten. Und die sachlichen Erläuterungen haben ebenfalls zu vielen ganz neuen Erkenntnissen geführt. Dass ich vielfach zu den gleichen Ergebnissen gelangt bin wie der Verf., darf man als eine erfreuliche Bestätigung seiner sowohl als auch meiner Arbeit betrachten. Und wenn ich oben seine Ausführungen in manchen Punkten ergänzt habe, so geschah das, um seine wertvollen Forschungen weiterzuführen und das Bild der hethitischen Götterwelt, das man aus den Bildbeschreibungstexten gewinnen kann, nach Möglichkeit abzurunden.

Ankara. H. G. Güterbock.

(1) Abgebildet bei Bittel, *Archäologischer Anzeiger* 1942, S. 81, Abb. 3; jetzt auch Rez.: *Ankara Bedestenin le bulunan Eti Müzesi büyük salonunun kılavazu* (mit engl. Résumé: *Guide to the Hittite Museum in the Bedesten at Ankara*), S. 76, Nr. 7, mit Abb. 28.

# NUNTII PERSONARUM ET RERUM

## Excavations in Mesopotamia

E. Douglas Van Buren – Rome

### 1. Tell Hassuna

The excavations at Tell Hassuna, twenty-two miles due south of Mosul (1), have a special value, for of them Mr. Braidwood writes: "The culture reflected by the Hassuna material must stand in an ancestral sense to the great Mesopotamian cultural tradition". Here, from virgin soil upwards, we can follow a gradually developing civilization hitherto unknown, or only vaguely indicated elsewhere from the discovery of the fragments of a clay pot, an implement, the ashes of an abandoned hearth. Here the temporary camp of a presumably nomadic people can be seen, followed by a more permanent settlement and a crude attempt to contrive a shelter from the elements, leading from walls to houses, from isolated dwellings to some sort of communal life. All this necessitated a change of 'sustenance pattern' from that of hunters to that of herdsmen and agriculturalists, and a gradual improvement in the fashioning of tools and weapons. Throughout the entire seven metres of occupational débris, divided into fourteen levels, there was no trace of copper or of any other metal. It is, however, the ceramics which rightly occupy the most prominent place in the Report, for they illustrate every phase in the development of Tell Hassuna, and serve as a chronological index when compared with finds from other sites.

The Report opens with prefatory remarks by Mr. Braidwood whose familiarity with the prehistoric pottery of the whole Near Eastern area makes him fully competent to express an opinion upon what has now become an extremely complicated subject. He writes: "The known materials seem to suggest a sequence of some six fairly distinct prehistoric assemblages in north Iraq". These are: Ninevite I, of which Hassuna ware is the best example, Samarran, Halaf, Transitional Halaf–Ubaid, North Iraq Ubaid, and North Iraq Uruk; in addition there are numerous subdivisions, transitional, or local types which are very confusing to the ordinary student who is not a specialist in that field.

(1) Seton Lloyd and Fuad Safar, *Tell Hassuna. Excavations by the Iraq Government Directorate General of Antiquities in 1943 and 1944.* With Prefatory Remarks by Robert J. Braidwood. (*Journal of Near Eastern Studies* IV, No. 4, October, 1945, pp. 255-289, 38 figs., 21 pls.)

As the excavators restrict the application of the term 'neolithic' to the pre-painted pottery era, only Level Ia at Tell Hassuna can be included in that category. Level Ia comprises the first, second and third camp sites; the pottery was either coarse or burnished ware; there were what are described as two flint hoes, which would imply systematic cultivation, other stone and bone implements, sling-pellets and stones for pounding. As there were no holes, such as would have been left by a reed hut, it is supposed that the first settlers dwelt in tents or tentlike shelters which left no trace. It is therefore surprising to learn that in the earliest camp site, on virgin soil, the inhabitants of such ephemeral dwellings constructed an oval paved hearth (Pl. IX, *a*). The hearth in the second camp site was a slightly sunk oval, roughly paved and filled with wood ash. Near by was a jar filled with charcoal, the well-preserved organic form of the wood suggesting prepared fuel rather than carbonization by age.

Buildings with *adobe* walls first appeared in Level Ib. It was a poorly built single room, rebuilt with additions in Level Ic. Its main significance is that it is believed to represent the earliest construction yet found in Iraq. These people had stone-headed hoes, and corrugated terra-cotta trays, thought to have been used for 'husking' wheat or barley. They stored their grain in big spherical bins built of clay coated outside with bitumen and sometimes lined with gypsum plaster. Their pottery included comparatively finely made vessels decorated with paint or point-scratched designs, or even with a crude attempt to combine the two forms of ornamentation. The earliest painted pottery from Tell Hassuna has been called 'Archaic Painted Ware' because its clearly defined characteristics distinguished it from that of later levels. The colour of the paint is almost uniformly red. The clay is pink, buff, or brown, and the slip cream or pinkish-cream. All the vessels are handmade. 'Hassuna Standard Ware', which developed from the Archaic Ware, consisted of incised, painted, and painted-and-incised wares (Pl. X, *a*).

It is a pity that the circular building unit in Level Ic is not better preserved. The excavators note that the compartments into which it was divided with their pottery, bread ovens, and heavy deposit of wood ash, give it an unmistakably domestic character (Pl. IX, *b*). The arrangement of the broken partition walls seems to hint at the possibility that in this curious maimed structure the prototype of the tholos of Stratum XVII and the 'Round House', excavated at Tepe Gaura in Stratum XI A (1), should be sought.

In Level II the single room had developed into a group of rooms with a courtyard. In one room was a well-preserved bread oven.

Samarran ware occurred in very small quantities in Level III, reached its maximum in Level V, and disappeared almost entirely after Level VIII. The Samarran ware at Tell Hassuna is absolutely typical, with the exception of the tall jar neck ornamented with a human face partly in relief (Pl. X, *b*, XI). This fragment, found in Level V, appears to be unique, and seems to indicate the source whence the jars with 'grannie handles' so common at Kish were derived.

(1) Speiser, BASOR No. 62, April, 1936, p. 12 and plan p. 11; *Smithsonian Ann. Report for 1939*, p. 443, pl. VIII, fig. 1.

In Level IV the picture of a prehistoric village begins to emerge. Sherds of Halaf ware were found in very small numbers in Level VI, and became abundant in Level VII and VIII, continuing almost to the surface of the mound. From Level XI upwards characteristic North Iraq Ubaid ware accompanied it in fairly large quantities. All the details of the long range of ceramics which came to light at Tell Hassuna should be attentively studied with the help of the well-drawn figures and the photographic reproductions given in the plates. All the pieces are described in the catalogue and assigned to their proper setting in the discussions by Messrs. Braidwood, Lloyd and Safar.

It was not until Level XII, soon after the appearance of Ubaid pottery, that the first walls built of rectangular sun-dried bricks can be verified. It is not possible to do more than mention such things as the stone, flint, or obsidian weapons and implements, those of clay or bone, the spindle whorls, beads, pendants and amulets, all the varied objects which contributed towards the formation of the primitive civilization which eventually blossomed into the splendid culture of the historic ages in Mesopotamia.

## 2. Tell Uqair

Fifty miles south of Baghdad, and within sight of the ruins of the ancient city of Kutha, is the site known as Tell Uqair, consisting of two low mounds separated by a depression (1). The surface of both mounds was littered thickly with Ubaid and other pottery. The excavations at this site proved very important, for the main results obtained were as follows: (1) The remains of a temple and temple-platform of the Uruk period were uncovered; (2) a small chapel yielded a collection of Jemdet Nasr pottery and contemporary inscribed clay tablets; (3) a settlement of the Ubaid Age comprising several buildings was found and a sounding was carried down to virgin soil; (4) a number of fairly rich graves suggesting an Early Dynastic cemetery were encountered.

The part of the Ubaid Age settlement uncovered consisted of the rather poor houses aligned along a street, one of which, a little four-roomed dwelling, was completely dug and yielded interesting finds of a domestic nature. On the further side of the street was what seemed to be a large public building. Even if extensive denudation rendered it impossible to reconstruct the ground-plan in its entirety, the part that could still be traced is a valuable addition to our limited knowledge of the architecture of that remote epoch. The abundance of potsherds and even of whole vessels collected in the area affords ample material for a study of Ubaid ware in all its phases.

Work begun on Mound A brought to light a magnificent example of a big U-shaped enclosure or terrace surmounted by a platform supporting a

(1) Seton Lloyd ("The Excavations") and Fuad Safar ("The Archaic Texts"), *Tell Uqair. Excavations by the Iraq Government Directorate of Antiquities in 1940 and 1941.* With an Introduction by H. Frankfort. (*Journal of Near Eastern Studies* II, No. 2, April, 1943, pp. 131-158, pls. III-XXXI.)

temple (Pl. XII). The buttressed façade first uncovered proved to be a later extension of the original terrace; the true façade lay some metres further back, and at each end a staircase led up from ground level to the pavement of the terrace; thence another shorter stairway ascended to the top of the platform on which the temple stood (Pl. XIII). All along the top of the buttressed retaining wall of the terrace ran a decorative band composed of five rows of big clay cones set in bitumen; the flattened end of every cone, which had been dipped in black bituminous paint, was hollowed out in the centre into a shallow depression. The walls of the temple were built directly upon the bitumen-coated upper surface of the temple platform. Over the remaining floor space repeated layers of fine clay were spread, ending with a wash of white gypsum.

The walls of the temple, which were adorned with buttresses alternating with doubly recessed vertical chases, were covered with a thick layer of mud plaster, and the whole façade had been painted white with a coat of gypsum paint. Because of the denudation of the mound only about half of the original ground-plan of the temple was traceable. It consisted of a long central hall with a range of four smaller rooms on the north-east side. At the north-west end of the central hall was what has been described as an altar; the shape seems inconvenient for the purposes of an altar and better adapted to serve as a cult-base or pedestal for a manifestation of the deity. In the centre of the hall the outline of an offering-table still survived. The 'altar' was of solid brickwork 80-90 cm. high, and on the right side a flight of six shallow steps led up to a side platform whose top was flush with that of the main part of the structure. On the front and sides were the best preserved paintings in the building. Evidently the structure was treated as a miniature temple, for the architectural design painted on the front accurately reproduced a type of decoration similar to that best exemplified by the complex known as the '*Gebäude mit den Stiftmosaiken*' at Uruk. Painted on the right side of the main structure is a seated lion, or perhaps leopard, since it is covered with black spots on a white ground; a feline, similar but recumbent, was skilfully adapted to fill the decreasing space along the wall flanking the stairway. The wall of the hall behind the 'altar', both directly above the boldly delineated seated lion and the corresponding space on the other side, was painted in a different style. Vertical and horizontal bands of geometric ornament framed panels containing representations of animals painted in solid dark red outlined with bright orange. What is left of the legs and hoofs suggests that these animals represented the herds of temple cattle moving in opposite directions. It is a curious fact that when these panels were being removed for safe-keeping in the Iraq Museum the painted surfaces were found to continue down to the ground behind the so-called altar, a fact which implies that the whole projecting structure was a later addition. Such was certainly the case in the 'White Temple' at Uruk [1], where a short staircase gave access to a very similarly shaped '*Postament*'. This would account for the difference in style between the paintings on the wall of the hall and those on the projecting structure (Pl. XIV).

[1] Heinrich, UVB VIII, SS. 32, 43, Taf. 19, b.

The frescoes from the walls of the other rooms were in a more ruinous condition. Bands of geometric motives separated panels with figure subjects, but only the feet and the lower parts of the skirts of these figures are preserved. The forcible and naturalistic style in which they are drawn and the variety and complexity of the garments depicted make these mutilated paintings of great interest, but even more important is this incontrovertible proof that the temples of that epoch were enriched with frescoes, for it is a truly momentous contribution to our knowledge of early culture (Pl. XV).

It seems probable that the five unplastered semi-circular buttresses parallel to the north-west façade of the temple were originally, like the columns of the '*Pfeilerhalle*' at Uruk, adorned with a mosaic decoration of the small clay cones which lay scattered in hundreds on the ground. The buttresses had been built overlapping the retaining wall at platform level, and a gypsum pavement carefully laid between their bases and that of the temple façade stopped against both. These technical details imply that the semi-circular buttresses were not contemporaneous with the temple, but must have been in existence while the temple was still in use.

At some later period the interior of the temple had been filled in solidly with crude brickwork to make a yet higher platform for a later temple, and all the archaic constructions were covered over by a revetment of much larger mud bricks, just as was done in phase 'A' of the Anu Ziggurrat at Uruk.

Adjoining the platform on the south-western side were a brick kiln of a late date and stamped bricks of Nebuchadnezzar. Below them the excavators penetrated down to a rectangular room with walls built of *Riemchen*, designated as a chapel because against one wall was a structure recognized as an altar. Small pots of Jemdet Nasr type had fallen from it into the recesses on either side, and in the débris filling the doorway was a large spouted pot containing a hoard of amulets and beads. At a still lower level another building, also of small Jemdet Nasr bricks, was traceable: it was filled with an astonishing deposit of pottery, apparently all of Jemdet Nasr style.

The tabulated statement of the finds made in all the eight levels given in Table I is very helpful, and so is the catalogue and discussion of the ceramics and small objects discovered in the various levels. This catalogue and the excellent photographs and drawings of all the pots and sherds provide material for a comprehensive study of Ubaid and Jemdet Nasr ware. The monograph concludes with an account by Fuad Safar of the four pictographic tablets which came to light in the chapel, and a list of the signs which could be deciphered on them.

### 3. ʿAqar Qūf

The Directorate-General of Antiquities of the Iraq Government was well advised to investigate the ancient site known as ʿAqar Qūf, about 30 km. westward of Baghdad (1); for although the ruined ziggurrat was a

(1) Taha Baqir, *Iraq Government Excavations at ʿAqar Qūf. First Interim Report* 1942-1943 (*Iraq. Supplement* 1944), 16 pp., 24 figs. on 20 pls. *Sec-*

conspicuous landmark familiar to all visitors to Baghdad, all that was known of the ancient city was derived from the casual discovery of a couple of inscribed bricks. The campaigns of excavations, carried out in the years 1942-43 and 1943-44, were necessarily on too limited a scale to permit of the systematic investigation of the whole site. Nevertheless, the results obtained were important from the historical, architectural and artistic standpoints (Pl. XVI).

Thus there is now complete confirmation of the previously expressed opinion that the site was the Kassite city of Dûr-Kurigalzu, apparently founded by King Kurigalzu I, and restored and added to by his descendant, the third monarch to bear that name. The first campaign proved that the ziggurrat, called E.GI.RIM, was orientated to the four points of the compass, and was built of big, well-tempered *liben*; after every eight or nine courses of bricks there was a layer of reed matting bedded in sand and gravel, and great plaited reed ropes were run right through the structure at short intervals as reinforcement. The face of the ziggurrat was battered, and decorated on each of the four sides with seven buttresses separated by shallow recesses. On the south-east side of the ziggurrat lay a temple complex. The fortunate discovery of several inscribed door-sockets *in situ* afforded precise information as to the names of at least three of these temples. They were all dedications made by Kurigalzu to the divinities Enlil, Ninlil and Ninurta respectively. A great rectangular mass of *liben* faced with baked brick is enclosed in the angle between two of the temples. Its north-east face is decorated with two recesses separating three buttresses, and on the south-east side are the remains of a stair-case. Owing to denudation only one side of this structure was preserved intact, and its significance is consequently hard to determine. It has been explained as the central tower. Its orientation and ground-plan appear to reproduce those of the ziggurrat on a reduced scale (Pl. XVII).

In the second campaign a group of tumuli about 100 metres west of the ziggurrat was examined. The most prominent, 'Mound A', consisted of a rectangular platform 65 m. long by 28 m. wide, upon the summit of which were traces of a building. Beneath the pavement, and thus within the foundation of the platform, were a series of small courts and rooms, and in them, here and there, were traces of a brick pavement covered with bitumen. It has been thought that the faintly discernible inscription on one of these bricks identifies the building as a temple dedicated to the god Enlil. The series of rooms in which the inscribed brick was found bear no resemblance to the usual ground-plan of a temple. The inscription, if correctly interpreted, may have referred to the building which originally stood upon the platform. Nevertheless, it is strange that the name mentioned, E.GAŠAN.AN.TA.GÁL, was identical with that of a temple in the complex near the ziggurrat where it was dedicated, with more apparent logic, to Ninlil. The similarity of constructional methods employed in this building and at the temple complex suggests that the king who erected the temples

*ond Interim Report* 1943-1944 (*Iraq. Supplement* 1945), 15 pp., 30 figs. on 27 pls.

near the ziggurrat also rebuilt or replaced earlier buildings on 'Mound A'; hence it seems possible that a discarded brick prepared for his work on the temple complex was utilized in an inconspicuous position when he transferred his activities to the more remote locality.

The still more distant mound, Tell el-'Abyad, possessed two outstanding advantages. The first was that the mound consisted of a series of constructions, erected one above the other, the earliest being founded on the natural limestone. Thus it could be demonstrated that the whole series belonged to the Kassite epoch, and there was no settlement of any earlier period. The second advantage was that the site had hardly been occupied after the fall of the Kassite dynasty because the area had been treated as a cemetery. The portion excavated proved to be part of a palace founded by Kurigalzu I and restored and remodelled by his successors. The royal apartments were not uncovered, but a section of the administrative offices were laid bare consisting of what seem to have been storerooms and treasure-chambers. Careful observation of the methods of construction employed enabled the excavators to differentiate four main building levels with subdivisions. The excellent photographs make it easy to follow the discussion of technical details given in the text.

The ground-plans of Level III correspond almost exactly with those of the earlier Level IV. The most interesting feature of these two Levels was the long, narrow chamber No. 5 which had three ranges of small, almost cubical pedestals which, like the walls, were whitewashed. The upper part of the walls and the ceiling must have been covered with painted decoration, for sections of painted plaster were found among the débris or lying flat on the upper surface of the pedestals. Coloured white, scarlet and cobalt blue, and occasionally outlined with black, the simple but effective designs included guilloche patterns and bunches of fruit. Fragments of gold and other objects were scattered on the floor between the pedestals, apparently remnants of a considerable treasure. Room No. 15 seems also to have been a storeroom for fragile objects, for it was divided by narrow walls into small compartments, the floors of which were littered with the broken remains of tiny animals carved in bone, gold ornaments, and sherds of delicately painted 'Nuzi Ware'. These objects, especially the potsherds, are more important as evidence for dating the building in which they were found than for their own aesthetic value (Pl. XVIII).

At a later period, corresponding to Levels II and I, these rooms were transformed into three long storerooms with vaulted recesses along either side; apparently the rooms themselves were also vaulted. In the doorway connecting the chambers No. 17 and 20 a door-socket was still *in situ*. It is inscribed with the name of Kurigalzu and the form É.GAL.KI.ŠÁR.RA, presumed to be the official title of the palace. Perhaps it was in the Elamite invasion that put an end to the Kassite dynasty that the palace perished by fire, for in the midst of other traces of incendiarism were a number of charred clay tablets dated in the reign of Marduk-apla-iddina I. No documents of any later period came to light.

## Personalnachrichten

A. Pohl – Rom

Theo Bauer, Prof. der Assyriologie an der Universität Breslau, befindet sich einstweilen in seiner Heimatstadt Zittau (Sachsen).

Prof. V. Christian (Wien) befindet sich jetzt in einem amerikanischen Lager bei Darmstadt (vgl. Or 15 [1946] 229, 358).

Dr. Hans Wolfgang Müller, der Herausgeber der *Felsengräber der Fürsten von Elephantine* (*Ägypt. Forschungen* 9 [1940]) hat sich an der Universität München für Ägyptologie habilitiert.

J. Schacht ist Professor für Arabisch in Oxford.

L. Scherman, Prof. für Indologie und asiatische Ethnographie an der Universität München, der 1939 seines Amtes enthoben zu seinem Sohn nach Hanson, Mass. USA gegangen war, ist am 29. V. 1946 (81 Jahre alt) gestorben.

Dr. A. Spitaler hat sich an der Universität München für Semitistik habilitiert.

M. Streck, emeritierter Prof. der Assyriologie an der Universität Würzburg, ist gestorben.

P. Bertrand Zimolong O. F. M., zuletzt im Franziskanerkloster Karlowitz bei Breslau, ist gestorben.

In Alexandrien (Ägypten) ist eine neue Universität gegründet worden, die auch eine Sektion für Orientalistik besitzt. Auf diese neue Universität ist die Bibliothek des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches in Kairo übergegangen. Auch die Bibliothek des bekannten Arabisten Dr. Meyerhof, der in Kairo während des Krieges gestorben ist, wurde für die neue Universität erworben. Die Grabungserlaubnis von Hermopolis (Pelizäus-Museum in Hildesheim) ist ebenfalls der Universität Alexandrien übertragen worden.

In Mainz ist in den von H. Goering gebauten Fliegerkasernen eine neue Universität untergebracht. An der ev.-theol. Fakultät hat K. Galling den Lehrstuhl für Exegese inne.

Auch in Trier wurde eine neue Universität gegründet.

*Imprimi potest:* Romae, 4. IX. 1946 – A. Bea, S. I., *Rector Pont. Inst. Bibl.*

IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 10. IX. 1946 - A. Traglia, Arch. Caes., *Vic. Ger.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI N. 7-9 — ROMA

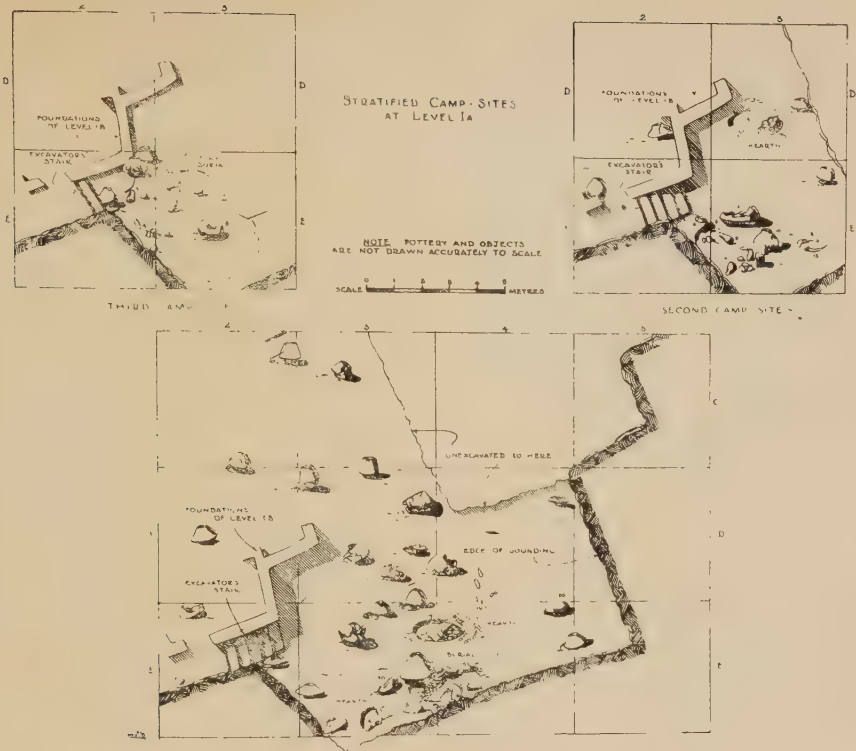



Fig. *a*. – Tell Hassuna. First Camp Site Hearth.

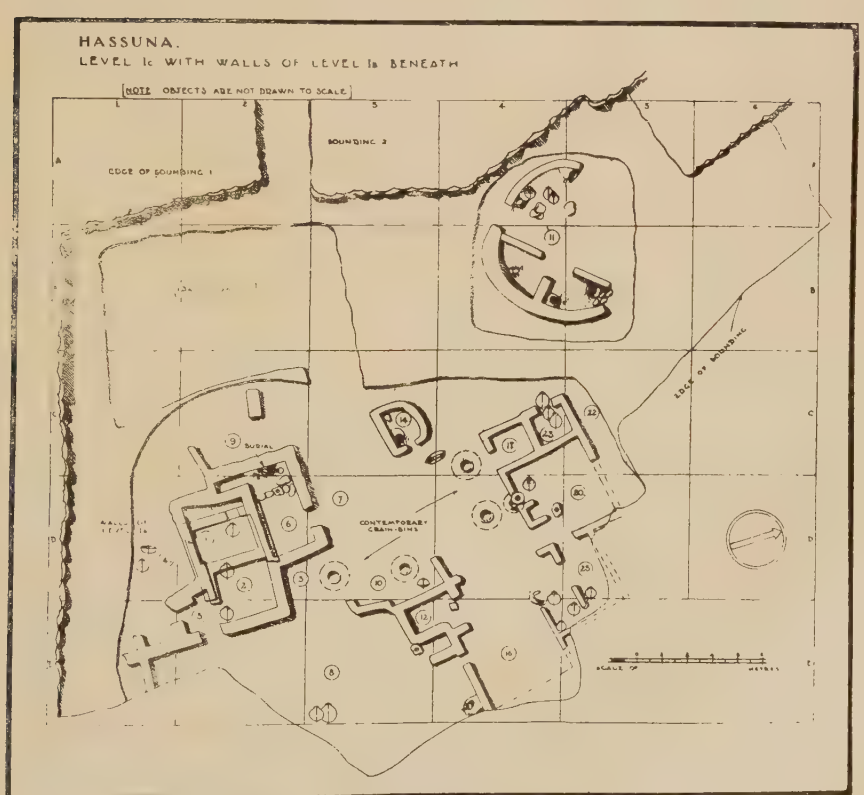
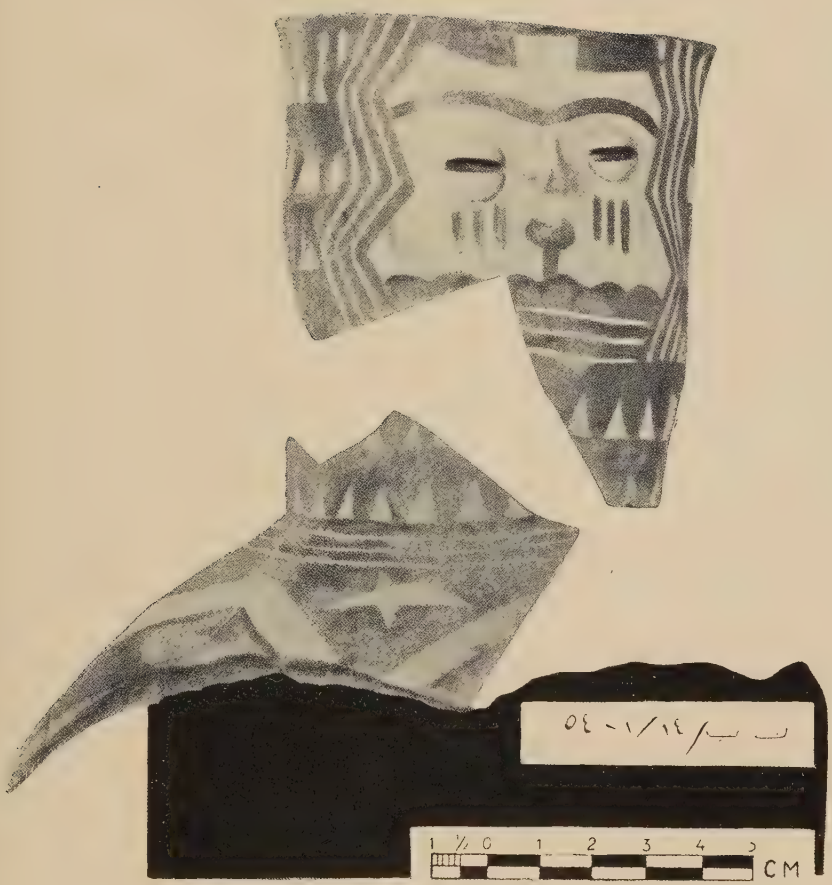


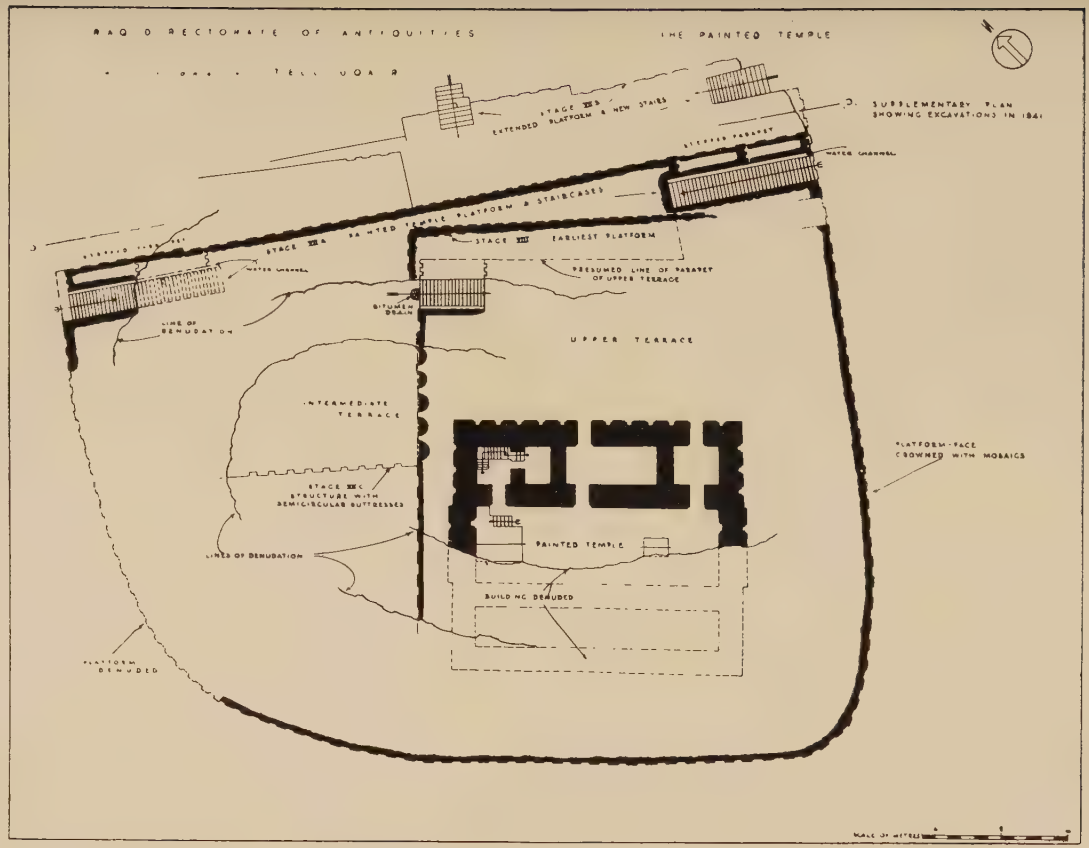

Fig. *b*. – Tell Hassuna. Level 1 c. Round Structure.

Fig. *a*. – Tell Hassuna. Archaic Painted Ware.

Fig. *b*. – Tell Hassuna. Samarran Ware.

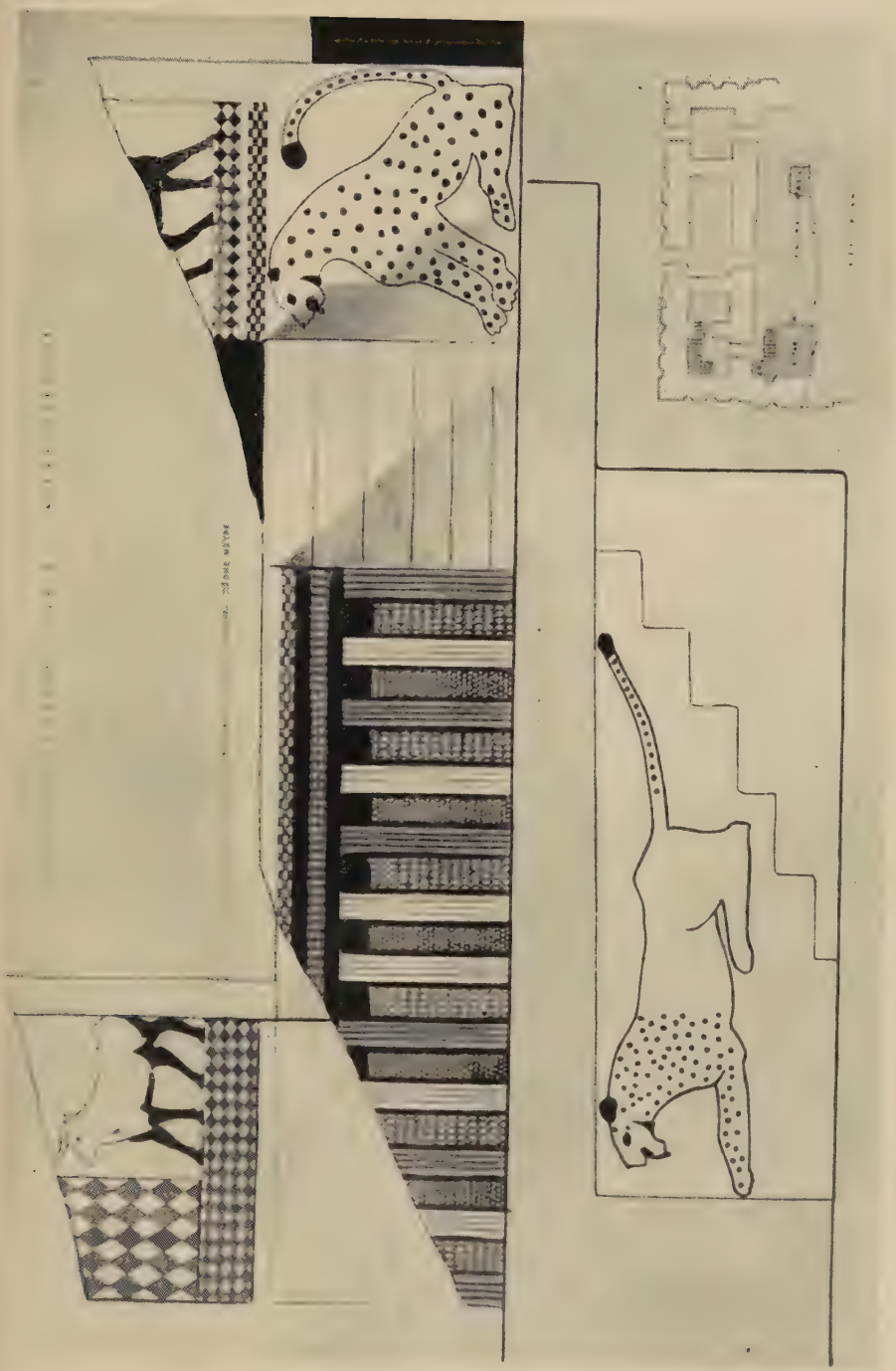



Tell Hassuna. Painted Jar Neck with Human Face.

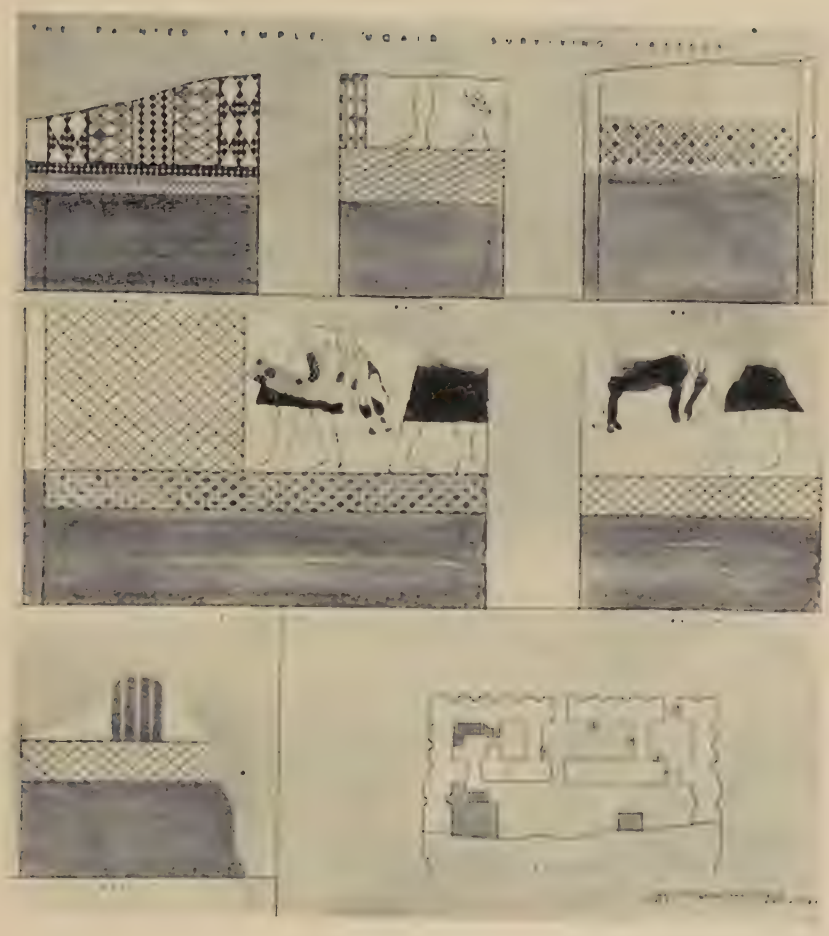



Tell Uqair. Plan of Temple and Platform.

Tell Uqair. Panoramic View.

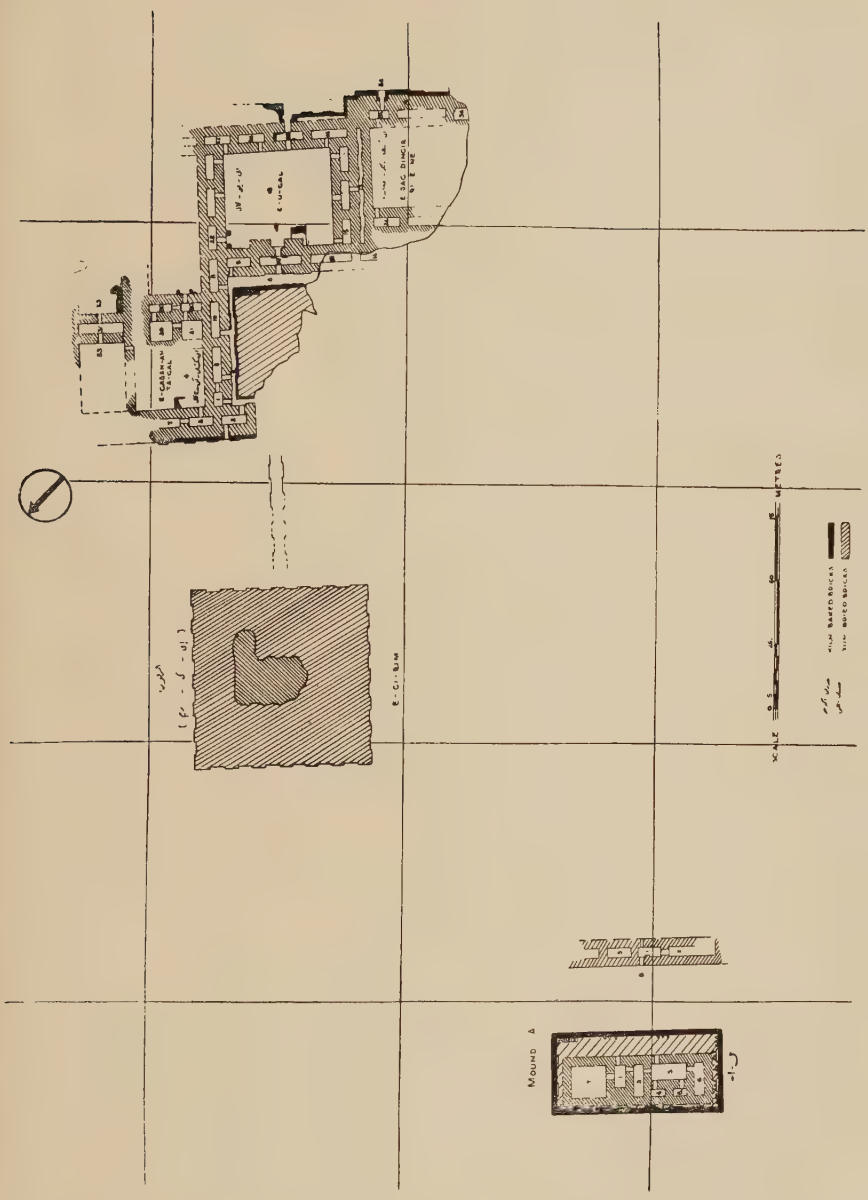


Tell Uqair. 'Altar' Frescoes.



Tell Uqair. Frescoes from Rooms in Temple.

'Aqar Qūf. The Ziggurrat.




'Aqar Qūf. Plan: Temple and Mound "A".

'Aqar Qūf. Vaulted Doorway; Pedestals in Palace.

DEMCO

FOR REFERENCE

Do Not Take From This Room